

BS  
3775  
.C17

CAMBIER



THE  
UNIVERSITY  
OF CHICAGO  
LIBRARY

# ESCHATOLOGIE OU HELLENISME DANS L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX

UNE ÉTUDE SUR μένειν ET L'EXHORTATION  
FINALE DE L'ÉPÎTRE

PAR  
J. CAMBIER

Docteur en Théologie, Licencié en Histoire  
et Philologie orientales

BRUGES-PARIS  
DESCLEE DE BROUWER

LOUVAIN  
E. NAUWELAERTS  
2. Place Cardinal Mercier



# ESCHATOLOGIE OU HELLENISME DANS L'ÉPITRE AUX HÉBREUX

UNE ÉTUDE SUR μένειν ET L'EXHORTATION  
FINALE DE L'ÉPITRE

PAR  
J. CAMBIER

Docteur en Théologie, Licencié en Histoire  
et Philologie orientales

BRUGES-PARIS  
DESCLEE DE BROUWER

LOUVAIN  
E. NAUWELAERTS  
2. Place Cardinal Mercier

BS3775

.C17

## ESCHATOLOGIE OU HELLENISME DANS L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX

### Une étude sur μένειν et l'exhortation finale de l'épître

#### INTRODUCTION

En lisant les dernières pages de l'épître aux Hébreux, on s'aperçoit que la série des recommandations et des conseils, commencée en XII, 14 et interrompue par le résumé magistral de l'épître XII, 18-29, reprend dès le début du chapitre XIII. Au verset XIII, 8, une nouvelle interruption. La fidélité aux anciens chefs de la communauté évoque sans doute le souvenir du Christ qu'ils ont prêché; il faut rappeler la personne éternelle du Christ: Ἰησοῦς Χ. ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας. Cette louange au Christ ne nous étonne pas dans une épître où il a été tant question de lui, de sa supériorité sur les anges et sur Moïse, de son souverain sacerdoce, de son éternité; non point que ce fût là le sujet de l'épître, le but que l'auteur (1) se fût proposé, mais c'en est un argument important, une doctrine qui doit amener la conclusion (2): attachons-nous au Christ et à la nouvelle alliance qu'il a inaugurée.

Une lecture rapide de notre lettre suffit pour remarquer les exhortations que l'auteur multiplie à chaque page: il faut nous attacher au Christ et à son alliance nouvelle. La péricope que nous examinerons fait partie de ce genre parénétique, caractéristique d'Hébr.; dans la lettre qui touche à sa fin, elle en est aussi le dernier exemple.

On se propose ici, pour mieux comprendre l'exhortation finale d'Hébr., XIII, 9-15, d'en étudier la formulation et de dégager, à la suite d'une étude de ses formules littéraires, le mode de pensée qui a présidé à sa composition.

Nous consacrerons ensuite un paragraphe à préciser la signification du verbe μένειν du v. XIII, 14. L'analyse de la péricope permettra de retrouver le contexte suivant lequel il faut interpréter μένειν et l'étude de ce dernier mot sera à son tour une confirmation de l'exégèse présentée dans la première partie de l'article.

(1) Nous employons la locution « l'auteur de l'épître » dans un sens très large, désignant par là l'auteur de la formulation littéraire de l'épître aux Hébreux (Cfr. *Rép. de la Comm. Bibl.* du 24 juin 1914, 3°).

(2) Cfr. B. WEISS, *Der Hebräerbrief in zeitgeschichtlicher Beleuchtung*, (dans *Texte u. Unters.*, t. 35, 1910), Leipzig, 1910; p. 89.



Comme on le sait, il y a deux positions extrémistes dans l'interprétation de l'épître aux Hébreux. A l'opposé des hellénisants qui tiennent l'auteur pour un platonicien, et expliquent en ce sens toutes les formules littéraires, les vidant même de leur contenu chrétien (3), il y a une manière de lire l'épître qui ne remarque pas les formules hellénistiques et s'attache à expliquer toutes les locutions en recourant uniquement au judaïsme et à la forme de pensée juive traditionnelle. Il y a place pour une position intermédiaire. En lisant l'épître aux Hébreux, nous avons trouvé des formules empruntées à l'eschatologie juive, nous avons relevé une influence alexandrine dans le mode de pensée; et tout cela véhiculait le message chrétien authentique de l'Apôtre.

Il vaudrait la peine d'entreprendre plusieurs études de détail sur l'épître aux Hébreux, pour démêler la part des différentes influences que nous venons de signaler. C'est ce que nous faisons ici pour la péricope XIII, 9-15 (4). Nous espérons montrer que, malgré les apparences, l'expression μένουσαν πόλιν du v. XIII, 14 ne doit pas s'expliquer en fonction de la littérature apocalyptique juive, mais qu'elle a, dans notre texte, une coloration hellénistique qui lui donne un sens original. Nous croyons pouvoir montrer cette même influence dans toute la péricope XIII, 9-15. Ce faisant, nous aurons contribué à éclairer un peu le sens de ces quelques versets que Michel déclare parmi les plus obscurs de l'épître, en même temps qu'ils sont, toujours d'après Michel, la clef de la lettre (5). Nous aurons aussi, par ce travail, apporté une faible contribution à l'étude du mot μένεν dans le N. T.

Une dernière remarque de méthode avant de terminer cette introduction. En général, nous éviterons d'éclairer notre texte par des passages du corps épistolaire paulinien, ou tirés d'autres écrits néo-testamentaires. En effet, tous les critiques admettent le caractère littéraire très particulier de l'épître aux Hébreux; il serait difficile de restituer les nuances de telle expression particulière si l'on recourait à des parallèles de doctrine qui sont présentés sous d'autres formes littéraires. Pour les mêmes motifs, — et certainement avec plus de raison, — il ne faut pas expliquer Hébr. par Philon. Des expressions parallèles seront parfois une illustration utile (6); il y a, en effet, dans notre

(3) Cfr. par exemple, les commentaires sur Hébr., XIII, 10 dans E. Ménégoz, *La théologie de l'Épître aux Hébreux*, Paris, 1894; et J. Moffat, *The Epistle to the Hebrews* (dans la collection *The International Critical Commentary*), Edinburg, 1904.

(4) Il est peut-être utile de justifier la délimitation de la péricope que nous nous proposons d'étudier: XIII, 9-15. Sans doute peut-on la faire commencer en XIII, 8, ce dernier verset étant le motif ou plutôt l'occasion de l'exhortation; mais comme celle-ci seule nous intéresse, nous croyons devoir commencer notre étude au verset XIII, 9. Il y a divergence de vues, chez les commentateurs, pour déterminer la conclusion de la péricope. Dans l'ouvrage déjà cité de O. Weiss, celui-ci propose XIII, 7-17 sous le titre: *Die Tendenz des Hebr.* Cette division pourrait, en effet, se soutenir; l'unité littéraire de cet ensemble se recommande par l'inclusion: le verset 17 reprend l'idée du verset 7, en l'appliquant aux chefs actuels de la communauté: il faut les honorer, leur

obéir (Cfr. aussi J. Bonsirven, *Épître aux Hébreux* (dans la collection *Verbum Salutis*), Paris, 1943, 5<sup>e</sup> édition; p. 531. Dans son commentaire, *Der Brief an die Hebräer* (dans la collection *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*), Göttingen, 1897, B. Weiss appelait XIII, 9-16: *Die Hauptermahnung*. Sans doute, le verset 16 est-il habituellement rattaché au verset précédent, à cause du mot *ὑποία*; mais c'est là un procédé d'enchaînement verbal; il reste que le centre d'intérêt a changé, comme nous le verrons plus loin. Par contre, le v. 15 fait partie de l'exhortation à rester fidèles au Christ qui a inauguré un culte nouveau (Pas pour H. Holtzmann, *Einleitung in das Neue Testament*, Friburg in Brisgau, 1892, 2<sup>e</sup> édition; p. 308).

(5) O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, (dans la collection *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*), Göttingen, 1936, 7<sup>e</sup> édition; p. 222.

(6) Toute expression est plus ou moins adaptée à l'idée qu'elle véhicule: l'expres-

épître, une manière de penser et une composition littéraire qui rappellent la manière des Alexandrins; mais celles-ci s'exercent sur des réalités différentes, elles signifient autre chose; ce sont deux mondes différents: la philosophie judéo-alexandrine et la Révélation du Christ. L'opposition que la théologie de notre auteur établit entre les deux Testaments est radicale; mais sa fidélité au donné révélé chrétien l'obligera parfois à modifier les catégories plus rigides de la pensée alexandrine. Ainsi les justes de l'A. T. qui n'avaient bénéficié que d'une révélation terrestre (7), sont cependant des fidèles du Christ (8); ils ont leur place dans la cité céleste (9). De plus, Hébr. dépend de l'A. T. dans une autre mesure et d'une autre manière que Philon. Dès lors, éclairer Hébr. par Philon, ce serait expliquer *a priori* une présentation théologique de la Révélation du Christ par une philosophie religieuse humaine déterminée, et substituer peut-être celle-ci à celle-là: en d'autres mots, c'est s'exposer à fausser *a priori* le vrai sens d'Hébr., à ne pouvoir découvrir la véritable pensée de son auteur.

Notre méthode sera d'éclairer l'auteur par lui-même; et notre position est d'autant meilleure, pensons-nous, que notre péricope est un résumé de l'épître, où les mots sont une allusion à ce qui a été exposé au cours du développement, où l'exhortation rappelle les nombreuses recommandations qui ont précédé, où le mode de penser et de raisonner suit le même mouvement de pensée que dans toute l'épître.

#### § I. — L'EXHORTATION FINALE, Hébr., XIII, 9-15.

Tous les exégètes qui ont étudié l'épître aux Hébr. en ont loué la haute tenue littéraire et la belle unité de composition. Cela nous met à l'aise quand, soit pour éclairer les formules lapidaires et qui supposent une explication que les destinataires de l'épître connaissent, soit pour expliquer le sens de versets trop concis que nous aurons à étudier, nous recourrons à d'autres passages de l'épître (10).

Voici cette péricope, Hébr., XIII, 9-15:

9. Διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παραφέρεσθε· καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν, οὐ βρώμασιν, ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατοῦντες.

10. Ἐχομεν θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες.

sion, en effet, existe déjà auparavant; ce n'est pas un vêtement neuf, fait tout exprès pour telle idée particulière. Le jeu de l'adaptation doit se faire en étudiant le vocabulaire de l'auteur en lui-même. Quand nous rencontrerons des formules qui sont apparentées à l'expression d'une pensée alexandrine, nous pourrions faire remarquer cette relation, en citer des parallèles; il n'en reste pas moins que nous aurons une adaptation de formules littéraires à l'expression de la doctrine de l'auteur. La norme pour juger si le vêtement est bien à la mesure de la chose ne sera pas le modèle, le patron étranger, mais l'auteur lui-même; en d'autres termes, chaque fois que cela sera possible, c'est à l'ensemble de l'épître aux Hébr. que nous recourrons pour éclairer l'expression obscure ou trop concise d'un passage étudié.

(7) Pour cette révélation terrestre présentée en antithèse avec la révélation céleste, cfr. XII, 18-21. Les saints personnages dont parle Hébr. au chapitre XI, appartiennent à l'ancienne alliance; celle-ci est régie par l'ancienne loi, la loi des prescriptions charnelles (VII, 16) qui ne pouvait pas leur apporter le salut du Christ (cfr. IX, 10 et XIII, 9).

(8) Cfr. Hébr., XI, 26.

(9) Cfr. Hébr., XII, 23.

(10) Même la description de la situation religieuse des justes de l'A. T. (chap. XI) peut éclairer les données de XIII, 9-15. Cfr., par exemple, une application, à la page 74; l'auteur, en effet, considère ces saints personnages comme comptant déjà parmi les fidèles du Christ; cfr., par exemple, le verset XI, 26.

11. Ὦν γὰρ εἰσφέρεται ζῶων τὸ αἷμα περὶ ἁμαρτίας εἰς τὰ ἅγια διὰ τοῦ ἀρχιερέως, τούτων τὰ σώματα κατακαίεται ἔξω τῆς παρεμβολῆς.

12. Διὸ καὶ Ἰησοῦς, ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, ἔξω τῆς πόλης ἔπαθεν.

13. Τοῖνον ἐξερχόμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς, τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες.

14. Οὐ γὰρ ἔχομεν ὥδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν.

15. Δι' αὐτοῦ οὖν ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διὰ παντὸς τῷ θεῷ, τοῦτ' ἔστιν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

Nous proposerions la traduction (11):

« 8. Jésus-Christ hier et aujourd'hui est le même; il le reste pour les siècles. 9. Les différentes doctrines étrangères à la nouvelle alliance ne doivent pas vous détacher de lui; car mieux vaut affermir son cœur par le don (du Christ) que (de mettre son salut) dans des aliments: cette dernière façon de se comporter s'est révélée inutile. 10. Nous avons un autel (céleste) auquel ne peuvent participer ceux qui restent attachés au culte (terrestre) du tabernacle. 11. En effet, le grand-prêtre apporte dans le sanctuaire le sang des victimes (en expiation) du péché, mais c'est hors du camp qu'on brûle leurs corps. 12. C'est pour cette raison que Jésus aussi, voulant sanctifier son peuple par son propre sang, a souffert en dehors de la ville. 13. Donc (nous aussi) il nous faut sortir hors du camp, et portant l'opprobre de Jésus, aller vers lui; 14. car ce n'est pas ici-bas que nous avons un séjour stable et définitif, nous recherchons celui qui doit venir. 15. Et parlant, c'est par Jésus que nous offrirons continuellement à Dieu un sacrifice de louange, c'est-à-dire le fruit des lèvres qui glorifient son nom ».

Abordons l'étude de chaque verset.

Une affirmation solennelle de l'éternité du Christ prélude à l'exhortation: Ἰησοῦς Χριστὸς ἔχθες καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας (12). Il faut souligner ici l'idée de l'éternité du Christ, à laquelle nous reviendrons plus loin (13). Cette doxologie christologique va entraîner une recommandation; celle-ci est d'abord formulée négativement, et assez confusément d'ailleurs: Διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παραφέρεσθε (14).

Les Διδαχαί.

On a proposé diverses explications de διδαχαί. Y a-t-il une allusion aux doctrines païennes, ou peut-être s'agit-il d'erreurs gnostiques, d'hérésies quelconques?

On ne parle pas de ces διδαχαί dans le reste de l'épître; le terme ποικίλος est employé ailleurs dans le même sens qu'ici: « varié » (15); et de même ξένος a encore un autre emploi dans l'épître, avec le même sens de « étranger » (16). Ces parallèles ne nous éclairent pas. On peut, à propos de διδαχαί, songer à Eph., IV, 14: « Afin que nous ne soyons plus des enfants flottant et emportés à tout vent de doctrine, par la tromperie des hommes »; ou encore à Col., II, 22: « Ces défenses ne sont que des préceptes et des enseignements humains ». Il est possible qu'indirectement et d'une façon générale soient désignées ici des erreurs qui peuvent se glisser dans une communauté chrétienne. Mais l'auteur n'a pas à en combattre effectivement; car si cela était, il aurait signalé ces obstacles directs au Christ et à son message de salut. En fait, il s'en tient au parallèle entre l'ancienne et la nouvelle loi: le don du Christ produit l'affermissement

(11) Les passages entre parenthèses interprètent et précisent la traduction: l'épître qui suit veut être une justification de cette interprétation.

(12) Hébr., XIII, 8.

(13) Cfr. p. 76 ss.

(14) Hébr., XIII, 9.

(15) Hébr., II, 1.

(16) Hébr., XI, 13.

du coeur; les rites de l'ancienne loi n'en ont pas le pouvoir. Nous savons qu'ils ne sont pas du Christ; ce sont des ordonnances charnelles (17).

L'épître nous donne une petite indication, en II, 1, qui pourrait éclairer les doctrines dont il est question au v. XIII, 9<sup>a</sup>: il faut prêter attention au message du Christ, de peur d'être entraînés à la dérive: μήποτε παραρῶμεν. Ne pas recevoir la parole du Christ, équivaut donc à être entraînés, à perdre pied. Et, comme au chapitre XIII, un parallèle justificatif — γάρ (18) — entre l'ancienne et la nouvelle loi confirme cette exhortation. Pour Michel (19), ces ποικilai διδαχαί désignent la reconnaissance, l'acceptation de données, de préceptes humains (*das Bekenntnis zu Menschensatzungen*). Si l'on accepte cette explication, il faudrait donc, dès le début de la péricope, admettre l'expression de cette dualité qui oppose le Christ, qui se trouve dans la sphère céleste, à l'ancienne économie, dans la sphère terrestre. Nous verrons si la suite du passage peut fonder cette interprétation.

Voyons donc la seconde partie du verset: καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν, οὐδὲ βρώμασιν, ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατοῦντες: « Car il vaut mieux affermir son coeur par la grâce que par des aliments, qui n'ont servi de rien à ceux qui s'y attachent ».

Καλόν nous paraît rendre un comparatif; Crampon traduit aussi: « il vaut mieux » (20). On peut considérer καλόν comme une tournure sémitique, et comme l'équivalent de κάλλιον ou de κρείσσον, un des thèmes principaux de l'épître (21). Il y aurait, dans ce cas, un parallèle assez frappant avec κρείσσων de VII, 22, où Jésus est proclamé garant d'une alliance d'autant meilleure qu'il est éternel. Dans notre chapitre XIII également, c'est après une proclamation de l'éternité du Christ que l'on conclut à la supériorité de son don, — l'alliance qu'il nous a apportée et qui doit affermir nos coeurs, — sur le culte ancien. En somme, καλόν, — interprété comme un comparatif, — nous avertit que dans XIII, 9<sup>b</sup> nous aurons à constater une comparaison entre des données de l'ancienne et des données de la nouvelle alliance. Une explication de βεβαιοῦσθαι et de l'antithèse χάρις — βρώματα nous apportera de nouveaux éclaircissements.

Quelques parallèles permettront de mieux saisir la force du terme βεβαιοῦσθαι du v. XIII, 9<sup>b</sup>.

Au chapitre VI, il y a, tout comme dans notre verset XIII, 9, une opposition entre la participation au don céleste (22), à l'Esprit-Saint (23) et la perte de cette grâce, exprimée par le verbe παραπίπτειν (24). Un couple analogue se retrouve chez saint Paul: τῷ ἰδίῳ κυρίῳ στήκει ἢ πίπτει (25); et rapellons-nous le passage souvent cité: ὁ δοκῶν ἐστάναι βλεπέτω μὴ πέσῃ (26). On retrouve aussi, dans la même épître, le couple πίπτειν (27) — μένειν (28). Philon emploie le couple ἐστάναι — πίπτειν. Je signale spécialement un chapitre entier (29), où les deux verbes s'entrelacent dans un parallèle antithétique qui oppose Dieu — ἐσὼς — à la créature sensible, caractérisée par πίπτειν: la stabilité op-

(17) Au sujet de la correspondance entre ordonnances charnelles et institutions juives de l'ancienne alliance, cfr. KÄSEMANN, *Das Wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, p. 34: « Man übersieht immer wieder dass die grosse Diastase des Hebr. himmlisch-irdisch lautet, wobei der jüdische Kult als spezifischer Vertreter des Kosmischen gesehen wird. Darum verwandelt man diesen Gegensatz so leicht unter der Hand in den anderen: christlich-jüdisch ».

(18) Hébr., II, 2.

(19) MICHEL, *ad locum*, p. 227.

(20) CRAMPON, *La Sainte Bible*; N. T., p. 279.

(21) Le thème de la supériorité de tout ce qui touche à l'alliance nouvelle sur l'ancienne; cfr. I, 4; VII, 19, 22; VIII, 6; IX, 14; IX, 23; X, 34; XI, 16; XII, 25.

(22) Hébr., VI, 4.

(23) Cfr. II Cor., XIII, 13: κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος juxtaposé à ἡ χάρις τ. κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

(24) Hébr., VI, 6.

(25) Rom., XIV, 4.

(26) I Cor., X, 12.

(27) I Cor., XIII, 8.

(28) I Cor., XIII, 13.

(29) *Mut. Nominum*, VII (COHN-WENDLAND, III, p. 166).

posée à l'instabilité. Ces formules littéraires, voisines de celles de notre auteur, peuvent les éclairer.

Relisons le début d'*Hébr.*, VI; nous remarquerons mieux l'opposition entre la grâce, décrite aux vv. VI, 4 et VI, 5, et παραπίπτειν du verset suivant. Nous en concluons que le don céleste — τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου — est présenté comme un affermissement. Ne plus posséder ce don divin, ces puissances du monde futur — δυνάμεις τε τοῦ μέλλοντος αἰῶνος — c'est chanceler, παραπίπτειν. Revenons maintenant au v. XIII, 9; nous en saisirons mieux la valeur: cherchez l'affermissement, la fermeté de coeur dans le don du Christ — χάριτι — non dans des nourritures — βρώμασιν — qui ne peuvent la donner.

χάρις - βρώματα.

On a proposé d'entendre βρώματα « comme se rapportant aux prescriptions de la loi mosaïque concernant les viandes pures et impures... » (30); ou bien, à cause du parallèle avec διδαχαῖς ποικίλαις du même verset, βρώματα serait une image qui reprendrait l'idée de doctrines diverses (31). D'autres hypothèses ont été émises: βρώματα se rapporterait à des doctrines ascétiques ou gnostiques (32), ou à un repas sacrificiel (33), ou au corps du Christ (34), ou à une oblation d'aliments en général (35), etc. Il serait surprenant que notre auteur soulève, par une simple allusion, une question non encore touchée dans l'épître. Mais surtout il y a entre χάριτι et βρώμασιν (36) une antithèse qui est expliquée — γάρ — par les vv. 11-14; ceux-ci sont un parallèle entre l'ancien et le nouveau culte: si c'est une justification de l'opposition χάρις - βρώματα, ces deux derniers termes doivent sans doute désigner l'Ancien et le Nouveau Testament.

De plus, nous trouvons βρώματα en IX, 10. C'est un passage qui oppose encore une fois l'ancien et le nouveau culte; celui-là est une figure de celui-ci. L'ancien culte est caractérisé par des ordonnances charnelles, parmi lesquelles celles se rapportant aux nourritures, aux boissons, aux immersions. Ces rites sensibles (37) correspondent au premier tabernacle — πρώτη σκηνή (38), — ils ont été imposés pour un temps (39), mais ils ne peuvent amener à la perfection ceux qui les pratiquent (40). Au chapitre XIII nous retrouvons presque la même formule appliquée à βρώματα: ἐν οἷς οὐκ ὠφεληθήσαν οἱ περιπατοῦντες (41); ces nourritures, — nous songeons aux « rites d'Ancien Testament », — n'ont été d'aucune utilité à ceux qui en ont vécu (42).

Notre interprétation du terme βρώματα, auquel s'applique cette même mention d'inutilité (43), trouve sa confirmation dans la lecture de l'épître, où nous relevons cette ligne générale: inutilité des institutions de l'ancienne alliance en face de la nouvelle; le Christ a été élevé au plus haut degré de perfection (44) et, parfait lui-même, il a été une

(30) MÉNÉGOZ, *La Théologie de l'Épître aux Hébreux*, p. 162.

(31) Cfr. HARNACK, *Grundriss der Dogmengeschichte*, § 12.

(32) Cfr. MOFFAT, *ad locum*.

(33) Cfr. SPITTA, dans MÉNÉGOZ, *ad locum*.

(34) Cfr. H. HOLTZMANN, *Einleitung in das Neue Testament*.

(35) B. WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, *ad locum*.

(36) En 1897, WEISS (*ad locum*) pensait qu'il ne fallait pas souligner cette antithèse; en 1910 (*Texte u. Unters.*, p. 89) il modifia sa position.

(37) Il faut comprendre βρώματα essen-

tiellement comme un objet de la sphère sensible. Cfr. infra, p. 68.

(38) *Hébr.*, IX, 8.

(39) *Hébr.*, IX, 10.

(40) *Hébr.*, IX, 8.

(41) *Hébr.*, XIII, 9.

(42) περιπατεῖν ἐν: cfr. BAUER; LIDDELL-SCOTT, 3<sup>o</sup>; H. WINDISCH, dans son commentaire, *Der Hebräerbrief* (dans la collection *Handbuch zum Neuen Testament*), Tübingen, 1913, dit à propos de ces versets: « die alttestamentlichen Kultzeremonien betreffen nur das Äussere, nie das Innere des Menschen »; et il renvoie à *I Petri*, III, 21.

(43) *Hébr.*, IX, 9 et XIII, 9.

(44) *Hébr.*, II, 10.

cause de salut (45). Le Fils est prêtre à jamais, alors que la loi a établi des prêtres en leur laissant leurs faiblesses. Les sacrifices de l'ancienne loi ne pouvaient enlever le péché; (46) la loi qui ne possédait que l'ombre des biens futurs, ne pouvait les donner (47); le Christ nous les a apportés par son sacrifice unique. Ceux qui s'approchent du Christ par la foi seront affermis en lui (48).

L'ensemble de ces preuves nous paraît établir la signification de βρώματα, qui, selon nous, vise l'Ancienne alliance, et plus spécialement, à cause des vv. IX, 10 et XIII, 9, où le mot se retrouve, les rites de l'ancien culte, devenu inutile parce qu'il n'a jamais amené quelqu'un à la perfection (49), au salut que l'on obtient en s'approchant du Christ (50); ce salut, ce don du Christ qui nous affermit, nous l'avons obtenu non de la Loi, mais du royaume inébranlable qui lui a succédé (51). Nous précisons notre idée: βρώματα est une sorte de synecdoque, — βρώματα: catégorie d'ancienne alliance, culte d'ancienne alliance, — que nous ne nous étonnons pas de rencontrer dans notre auteur. Ce terme devait lui paraître un symbole propre à représenter l'ancienne loi qu'il appelle: loi charnelle — νόμον ἐντολῆς σαρκίνης (52), — ordonnances charnelles — δικαίωμα σαρκός (53). Si l'on entre dans cette façon de voir, βρώματα est pour notre auteur un terme bien choisi (54), et à cause du texte où il est opposé à χάρις, et à cause du contexte de toute la péricope (55), et aussi à cause des parallèles que nous avons signalés dans l'épître; nous disons qu'il est un terme bien choisi pour exprimer une donnée qui fait partie de la sphère des choses sensibles, une donnée qui s'oppose aux réalités stables du monde céleste.

A la suite de cette explication sur le mot βρώματα du v. XIII, 9, nous suggérons cette remarque concernant le terme διδασκαί qui fait partie du même verset: χάριτι βεβαιωθῆναι s'oppose à διδασκαίς ... παραφέρεσθαι, tout comme il s'oppose à βρώματα. Ne pourrait-on en conclure que les deux données διδασκαί et βρώματα, auxquelles s'oppose la χάρις de la nouvelle alliance, désignent la même réalité, « les institutions de l'A. T. »? Mais cela en insistant sur la mention péjorative de leur inutilité (ἐν οἷς οὐκ ὠφεληθήσαν οἱ περιπατοῦντες): tout ce qui n'est pas la nouvelle alliance (56) n'apporte pas la stabilité. C'est le don du Christ qui affermit: χάριτι βεβαιωθῆναι τὴν καρδίαν.

(45) Hébr., V, 9.

(46) Hébr., X, 11.

(47) Hébr., X, 1.

(48) Hébr., XI, 40; XII, 23; même sens dans notre péricope: XIII, 9 et XIII, 14.

(49) Hébr., VII, 19a.

(50) Hébr., VII, 25.

(51) Hébr., XII, 28.

(52) Hébr., VII, 16.

(53) Hébr., IX, 10.

(54) Il suffit qu'un mot isolé soit susceptible d'une signification symbolique, pour que notre auteur s'autorise à l'employer ainsi. Par exemple, ἐπαγγελία signifiait, dans l'histoire des patriarches, « la terre promise »; mais l'auteur lui donne aussi le sens de « promesse de la loi nouvelle », en l'appliquant à Abraham. Le cas de σκηνή est encore plus significatif; à cause de l'importance du tabernacle du désert, l'auteur exprime l'opposition des deux cultes par σκηνή ἀληθινή — le culte céleste, — et πρώτη σκηνή — le culte juif; — CRAMPON traduit très bien πρώτη σκηνή par « la partie du ta-

bernacle » (IX, 3), « la partie antérieure du tabernacle » (IX, 6); il s'agit là, en effet, de la description du tabernacle du désert. Mais en IX, 8, il traduit « le premier tabernacle »; en effet, il ne s'agit plus du tabernacle de Moïse, mais ἡ πρώτη σκηνή a ici une valeur symbolique: le culte ancien par rapport au culte nouveau; ce dernier est appelé « le vrai tabernacle », avec l'emphasis du double article: ἡ σκηνή ἡ ἀληθινή (VIII, 2) Cfr. aussi HOLTZMANN, *Einleitung*, p. 300: « Die σκηνή als Gegenstand der Belehrung des Pentateuchs ».

(55) Cfr. toute l'analyse que nous donnons de XIII, 9-15.

(56) M. DIBELIUS (*Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief*, dans *Theologische Blätter*, janvier 1942, t. 21, col. 9), après avoir remarqué que, dans Hébreux, le nouveau culte exclut l'ancien, ajoute très justement: « Dieses Urteil gilt aber nicht nur dem israelitisch-jüdischen Gottesdienst, sondern allem kultischen Betrieb überhaupt ».

Au verset XIII, 9, nous avons relevé l'opposition entre l'ancienne alliance et la nouvelle, sous la forme des rites anciens qu'il faut abandonner pour s'attacher au don céleste du Christ; l'antithèse continue au verset suivant sous la forme d'une opposition entre l'autel de la nouvelle alliance et le tabernacle ancien: ἔχομεν θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες, nous avons un autel auquel ne peuvent participer ceux qui restent attachés au culte du tabernacle.

*Deux cultes: θυσιαστήριον et σκηνή.*

Le début du verset 10 est difficile à expliquer; les commentateurs en ont donné une exégèse fort variée. Comme, dans une antithèse, les deux termes opposés s'éclairent l'un l'autre, nous étudierons d'abord le second pour lequel nous trouvons des parallèles dans notre épître. Il s'agit donc d'examiner ce que représente pour notre auteur l'expression οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες. Le mot σκηνή peut désigner, comme c'est le cas au verset IX, 8 (57) le tabernacle ancien, le culte selon la loi ancienne. Or, dans un autre endroit de l'épître (58), nous trouvons une explication sur le culte du tabernacle ancien qui nous aidera à comprendre l'expression οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες du v. XIII, 10. En effet, en VIII, 4 et sq., nous lisons, au sujet des prêtres qui offraient les sacrifices selon la Loi, κατὰ νόμον, « qu'ils célèbrent un culte qui n'est qu'une image et une ombre des choses célestes », οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων. Si l'on en rapproche notre verset, on établira une sorte d'équivalence entre ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ et σκηνῇ. D'ailleurs, l'auteur a pris lui-même le soin de l'indiquer (59), quand il dit que Moïse construisit le tabernacle — σκηνή — sur le modèle céleste — τύπος — que Dieu lui avait montré sur la montagne: on peut donc l'appeler « ombre », « figure » du culte céleste; et cette figure est un culte terrestre, — ἐπὶ γῆς (60). Au contraire, le culte nouveau du Christ, notre grand-prêtre, est céleste — ἐν τοῖς οὐρανοῖς (61), — le Christ officie dans un tabernacle véritable, — τῶν ἁγίων λειτουργηὶς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς (62), — supérieur à l'ancien et plus parfait que lui; tabernacle qui n'a pas été fabriqué de main d'hommes, c'est-à-dire qui n'appartient pas à cette création-ci (63). On le voit, les deux cultes sont exprimés par la catégorie: ombres-réalités, ou, comme notre auteur le dit lui-même en parlant des sacrifices de l'ancienne et de la nouvelle loi (64): « les ombres... et l'image même des choses », σκιάν... αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων. Si, à la lumière de ces explications de l'auteur sur les cultes ancien et nouveau, on relit notre verset XIII, 10, en tenant compte d'une part de l'antithèse entre θυσιαστήριον et σκηνή et d'autre part de l'explication que nous avons donnée de l'expression οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες, on devra comprendre θυσιαστήριον comme une réalité de la sphère céleste, dans le sens où, au v. VIII, 2, sont mentionnés dans la sphère céleste, — ἐν τοῖς οὐρανοῖς, — le sanctuaire et le vrai tabernacle, τὰ ἅγια... καὶ ἡ σκηνή ἡ ἀληθινή (65).

Quant au mot φαγεῖν, il a été suggéré peut-être par le mot βρώματα du verset précédent; on peut l'entendre au figuré: θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν vivre de l'autel, comme

(57) Cfr. note (54).

(58) H<sup>br.</sup>, VIII, 4 et ss.

(59) H<sup>br.</sup>, VIII, 5.

(60) H<sup>br.</sup>, VIII, 4.

(61) H<sup>br.</sup>, VIII, 1.

(62) H<sup>br.</sup>, VIII, 2.

(63) H<sup>br.</sup>, VIII, 11; cfr. aussi IX, 24.

(64) Hébr., X, 1 sq.

(65) Le P. BONSIRVEN pense autrement: « L'autel est donc le Christ. Et cela

s'accorde parfaitement avec tout le symbolisme de l'épître... » (p. 526). Suivent des affirmations, parfois enthousiastes, mais où nous ne relevons pas d'indications concrètes. Nous n'avons fait qu'indiquer la ligne générale d'interprétation; notre tâche n'est pas de débrouiller cette imagerie du culte céleste dans Hébr.: ce serait, par exemple, l'objet d'un travail sur les réalités célestes dans l'épître.

nous le lisons dans I *Cor.*, IX, 13: οἱ τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι τὰ ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐσθίουσιν, « ceux qui remplissent les fonctions sacrées *vivent* du temple », où le verbe ἐσθίειν a le même sens que son parallèle ζῆν, au verset suivant.

Le verset XIII, 10 présente donc une opposition entre le culte céleste et le culte terrestre. Cependant, parce que c'est une explication sur le culte spirituel, culte que le Christ a introduit, et aussi à cause du choix de φαγεῖν (66), il ne peut pas ne pas y avoir de résonance sur le culte concret des chrétiens, d'allusion à l'eucharistie; la présentation théologique, en effet, ne supprime pas la réalité, elle la suppose plutôt. Les destinataires de l'épître, qui avaient si souvent dû participer au culte nouveau, devaient penser à l'eucharistie en lisant ce verset. L'auteur y a certainement fait allusion; mais il n'en reste pas moins vrai que cette allusion n'a pas été son but premier (67); il était préoccupé avant tout de la présentation théologique des deux cultes, et cela dans les catégories philosophiques qui lui étaient familières.

Résumons l'exégèse du v. XIII, 10. L'auteur oppose le culte de l'ancienne alliance à celui de la nouvelle. Le premier est terrestre; celui de la nouvelle alliance est présenté comme un culte que le Christ rend au ciel, parce que, dans la pensée de notre auteur, tout ce qui est définitif et parfait est céleste; θυσιαστήριον est une donnée du culte céleste donc définitif, dont le tabernacle de l'ancienne loi n'est qu'une ombre, une figure, c'est-à-dire quelque chose de transitoire. Enfin il y a opposition entre ces deux données, parce que l'établissement du culte céleste a abrogé le culte terrestre; ceux qui restent attachés à ce dernier ne peuvent pas — οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν — participer au culte nouveau. Nous pensons qu'il faut comprendre le v. XIII, 10 comme suit: « Nous avons un culte céleste auquel ne peuvent participer ceux qui restent attachés à ce qui n'est qu'une ombre, une figure de ce culte ».

Les deux versets précédents ont présenté les deux cultes et leur opposition: le culte nouveau affermit les coeurs, l'autre pas; ceux qui restent attachés à celui-ci, un culte d'ombres et de figure, ne peuvent avoir part au culte nouveau, céleste.

Les trois versets qui suivent (68) veulent prouver l'excellence du culte nouveau par un raisonnement que j'appellerai typologique; sans doute, celui-ci paraîtra-t-il assez étrange à première vue, mais pour le lecteur familiarisé avec l'épître, ce raccourci — nous avons déjà fait remarquer que la péricope XIII, 9-15 est un résumé, en même temps qu'un point culminant de l'épître — est assez compréhensible, si on le lit à la lumière de ce qui a été dit sur les deux tabernacles, les deux souverains-sacerdotes, les deux cultes. La valeur de raisonnement est indiquée dès le début du verset: γάρ. L'argumentation sera suivie d'une conclusion pratique: fidélité au Christ; c'est toujours le même mouvement de pensée que nous observons dans l'épître: l'exhortation à rester fidèles au Christ et à l'alliance nouvelle et définitive qu'il a apportée reste l'objet et le but de l'auteur.

(66) *Hébr.*, XIII, 10.

(67) Ce verset a été fort discuté. Les uns y ont cherché des preuves directes du culte eucharistique; d'autres ont affirmé qu'il ne s'agissait pas de cela; WINDISCH prétend que c'en est même l'exclusion; de même Ménégoz et d'autres Protestants. Pour MOFFAT, ceux qui y voient une allusion à l'eucharistie sont des « neo-sacramentaires ». — Nous croyons tenir compte de la mentalité alexandrine de l'auteur d'*Hébr.*, mais nous voulons aussi nous ser-

vir des explications de l'épître pour éclairer ce petit résumé qu'est XIII, 9-15, et non pas déterminer *a priori*, comme semble le faire MOFFAT, que notre auteur est un pur alexandrin par sa doctrine comme par son expression littéraire: « Our Lord stands wholly outside the material world of sense, outside things touched and tasted... The writer has a mystical bent, to which the sacramental idea is foreign ». Ce sont là des affirmations faciles mais gratuites.

(68) *Hébr.*, XIII, 11-13.



Voyons le détail de l'argumentation. Le verset 11 indique différents éléments du sacrifice ancien, type du sacrifice nouveau; nous les retrouverons quand, au verset 13, nous examinerons l'antitype, sa réalisation parfaite et définitive (69).

Un mot présente quelques difficultés: que faut-il entendre par *παρεμβολή*? *Hébr.*, XIII, 11 fait allusion à *Lévit.*, XVI, 27, où *παρεμβολή* signifie le camp des Israélites dans le désert. Mais le seul but d'*Hébr.*, en citant l'Ancien Testament, est d'en faire l'application typologique au verset 13. Le v. XIII, 11 est le premier temps d'un mouvement de pensée que nous pouvons résumer comme suit: 1° L'ancien culte brûlait les victimes du sacrifice hors du camp (70). 2° C'est une figure que le Christ a réalisée, en souffrant hors des murs de Jérusalem (71). 3° Nous devons réaliser ce double type que constituent le sacrifice ancien et le sacrifice du Christ, en sortant du « camp », c'est-à-dire, comme nous le dirons dans l'explication du verset XIII, 13 (72), en sortant du monde, de la sphère terrestre pour aller à Jésus — *πρὸς αὐτόν* — qui réside dans la sphère céleste (73).

Passons à l'exégèse des deux versets suivants. Après la mention d'un sacrifice de l'ancienne loi — celui de l'expiation annuelle — l'auteur poursuit: *διὸ καὶ Ἰησοῦς ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, ἔξω τῆς πόλεως ἔπαθεν* (74). « C'est pour cette raison que Jésus aussi, voulant sanctifier son peuple par son sang, a souffert en dehors de la ville » (75). Comme dans le verset précédent — *γάρ* — un mot charnière introduit le verset 12: *διό*. C'est une première conclusion d'un raisonnement. La force de cet argument, la légitimité de sa logique aux yeux de l'auteur, ne peuvent être saisies que si l'on consent à entrer dans la mentalité de ce dernier: l'Ancien Testament, qui est l'ombre du Nouveau, en est aussi la figure prophétique; c'est pour le Christ une nécessité d'accomplir les Ecritures, — nécessité exprimée par *διό* — de réaliser (76) cette prédiction.

(69) Nous savons que, dans l'exégèse de notre auteur, il importe assez peu de rechercher le sens exact du type. Celui-ci, en effet, signifie tout ce dont l'exégète allégoriste le chargera; aussi nous n'aurons l'explication du v. 11 qu'au v. 13, où l'auteur nous donne l'application du type. Avec WINDISCH (Ouvrage cité, p. 107), il est bon de faire remarquer combien notre auteur s'intéresse, non pas aux circonstances concrètes de la Jérusalem du premier siècle, mais aux institutions, aux indications telles que nous les lisons dans la Thora. Ce n'est pas un milieu historique et géographique, en effet, qui est le fondement des considérations de l'épître aux Hébreux; c'est le texte des LXX dont il accentue l'interprétation symbolique (cfr. p. 79), et dont il oppose les institutions religieuses et le culte à ceux de la religion du Christ; et cela selon une formule hellénistique, le couple « ombres-réalités ».

(70) *Hébr.*, XIII, 11.

(71) *Hébr.*, XIII, 12.

(72) Nous n'avons fait que signaler ici la difficulté de comprendre le mot *παρεμβολή*; le problème recevra sa solution lors de l'exégèse du v. 13.

(73) D'où l'on peut déjà prévoir le sens

qu'il faut attribuer au mot *μένεν* (XIII, 14) dans le contexte psychologique que nous venons d'indiquer. Cfr. p. 87 ss.

(74) *Hébr.*, XIII, 12.

(75) « Ville », littéralement: porte de la ville.

(76) Pour *Hébr.*, comme pour l'école alexandrine, l'Ancien Testament est un symbole, une figure (*Hébr.*, IX, 9) qui s'est réalisée dans le Nouveau; ce qui logiquement entraîne l'abolition de l'Ancien Testament, devenu inutile (cfr. VII, 18). Celui-ci, d'ailleurs, était une institution fort imparfaite (*Hébr.*, VIII, 5; X, 1), dont la signification ne s'est révélée complètement qu'avec la nouvelle alliance (cfr. BEHM, art. *διαθήκη*; dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. II, p. 135). Il en est du culte comme de l'alliance. Le culte du Christ, en effet, est céleste (cfr. *Hébr.*, VIII, 1, 2, etc.), et toute l'institution sacrificielle ancienne n'en est qu'une image; n'est-ce pas Dieu lui-même qui en a montré l'image à Moïse (*Hébr.*, VIII, 5)? La relation entre les deux institutions est exposée par l'auteur lui-même (cfr. surtout IX, 1-14): le sujet était trop tentant pour qu'il n'y exerçât pas son exégèse typologique. L'antithèse y est soulignée; malgré ce que *Hébr.* en

C'est par sa mort, par son sang que Jésus a sanctifié son peuple. Par sa théologie du sang (77), Hébr. dépend complètement de l'A. T. Le sang du Christ est appelé sang de l'aspersion (78), le sang qui a inauguré les choses célestes (79) et introduit l'alliance éternelle (80). Ainsi, la mort du Christ est la réalisation de la promesse (81); c'est par le sang de l'alliance nouvelle que, tout comme les saints de l'ancienne alliance (82), nous pouvons nous diriger — ἐξερχόμεθα (83), ἐπιζητούμεν (84) — vers la cité céleste — πρὸς αὐτὸν (85), μένουσαν πόλιν (86). Remarquons que c'est la fidélité au donné révélé — notre salut réalisé par la mort sanglante du Christ — qui amène l'auteur à rapprocher antithétiquement les deux sacrifices sanglants. On le voit une fois de plus, la dépendance d'Hébr. vis à vis de l'A. T. — « sanctifié par le sang » — se concilie bien avec la présentation alexandrine — les réalités véritables sont dites célestes — pour exprimer le donné révélé: le salut par la mort du Christ (87).

Le verset 12 se termine par les mots: ἔξω τῆς πόλεως ἔπαθεν. C'est la seconde fois que nous rencontrons le mot ἔξω dans notre péricope; nous en reparlerons au verset suivant (88).

Lisons maintenant le verset XIII, 13: Τοῖνον ἐξερχόμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς τὸν ἀναιδισμὸν αὐτοῦ φέροντες. « Donc, (nous aussi), il nous faut sortir du camp, et, portant l'opprobre de Jésus, aller vers lui ».

dit, les sacrifices anciens ont été agréables à Dieu et utiles à ceux qui les lui offraient. C'est donc que notre auteur les a présentés sous un jour autre et qu'il avait des raisons d'en agir ainsi. Nous pensons que celles-ci doivent être recherchées dans sa mentalité hellénistique qui oppose l'A. T. au N., comme les choses sensibles aux réalités célestes, comme deux mondes différents dont l'un n'a aucune valeur en regard de l'autre: d'où la rigueur de l'antithèse. Cependant, le donné révélé corrigera, dans l'épître, ce que la présentation systématique, théologique, aurait de trop radical. Cfr. note (87).

(77) H<sup>br.</sup>, IX, 22b.

(78) H<sup>br.</sup>, XII, 24.

(79) H<sup>br.</sup>, IX, 23.

(80) H<sup>br.</sup>, XIII, 20.

(81) H<sup>br.</sup>, XIII, 20.

(82) H<sup>br.</sup>, XI, 10.

(83) H<sup>br.</sup>, XIII, 13.

(84) H<sup>br.</sup>, XIII, 14.

(85) H<sup>br.</sup>, XIII, 13.

(86) H<sup>br.</sup>, XIII, 14.

(87) Remarquons encore en passant l'opposition tranchée entre le Christ qui peut sauver ceux qui s'approchent de Dieu par lui (H<sup>br.</sup>, VII, 25), et la loi qui ne le peut en aucune façon. Le peuple que Jésus sanctifie est aussi bien celui de l'A. que du N. T.; car le Christ meurt pour expier les transgressions commises sous la première alliance (H<sup>br.</sup>, IX, 15) et les justes de l'A. T. obtiennent également l'εὐαγγελίαν (XI, 39) et la τελείωσιν (XI, 40); ils sont appelés λαὸς τοῦ θεοῦ (XI, 25). Ainsi le donné révélé corripse le radicalisme théo-

logique de l'auteur qui est porté à séparer d'un façon trop absolue l'ancienne économie du salut de la nouvelle.

(88) Le texte présente une légère variante: la Peshito donne la leçon πόλεως que reproduit Théodoret. Ce doit être une lectio facilior, interprétation et précision de πόλης. P<sup>46</sup>, en même temps que le ms. P, porte παρεμβολῆς; on peut conclure à une leçon déformée, soit par harmonisation avec celle du v. suivant, soit à cause d'une insistance voulue sur le sens typologique. En effet, c'est le seul exemple de notre épître où un trait historique de la vie de Jésus (XIII, 12) — le fait que le Christ est mort hors de la ville de Jérusalem (cfr. Jo., XIX, 17: ἐξῆλθεν, et XIX, 20: ἔγχευ ἡν ὁ τόπος τῆς πόλεως) — est un type que nous devons réaliser en sortant de la sphère terrestre (XIII, 13; pour cette interprétation cfr. l'exégèse de ce verset, *infra*).

P<sup>46</sup>, témoin égyptien d'une haute antiquité en lisant au v. 12 παρεμβολῆς, renforce le mouvement typologique du morceau. Nous avons signalé cette leçon, non pour rendre moins sûre la leçon de nos grands témoins — πόλης, — mais plutôt parce que la leçon de P<sup>46</sup> peut être considérée comme un très ancien commentaire, indiquant une ligne d'interprétation, par ailleurs courante dans l'épître. Notons que cette exégèse typologique, en amenant l'interprétation hellénistique du v. XIII, 13 — il faut sortir comme Jésus, et aller vers la sphère céleste — renforce l'interprétation que nous donnons de la péricope XIII, 9-15, où nous faisons ressortir les éléments qui dénotent une pensée alexandrine.

Τοῖνον est un mot charnière, la conclusion d'un raisonnement dont nous avons rappelé la ligne générale, à la page 71. C'est un témoignage de plus de l'exégèse caractéristique d'Hébr., cette exégèse charismatique (89) qui découvre un sens plénier aux textes de l'A. T. de la façon la plus inattendue: les victimes du Yôm kippur, brûlées hors du camp, dans le désert, sont une indication que Jésus souffrira hors de la ville; d'où l'auteur conclura: notre place est hors de ce monde. Ce que nous devons réaliser, ce n'est pas seulement le type de l'A. T., c'est aussi le type du Christ: sortir comme lui et porter son opprobre — τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες — comme lui.

Il faut se rappeler combien certains mots ont de l'importance pour Hébr.; et si l'auteur, qui sait écrire, a pris soin de faire ressortir des mots-clefs, comme c'est le cas pour nos versets, l'exégète doit en tenir compte. On serait tenté de souligner, dans notre péricope, le verset 12, parce qu'il rappelle un argument important de l'épître (90). Cependant, de même que dans l'ensemble de la lettre le sacrifice du Christ qui nous sanctifie est un élément de toute première importance mais qui n'en constitue pas le but, de même ici, cette sanctification du Christ est mentionnée, sans cependant constituer l'intérêt principal de la péricope. Le sens de celle-ci est de souligner avant tout la séparation, le détachement de quelque chose, — que nous préciserons quand nous identifierons παρεμβολή (91); — ce mouvement de détachement est souligné par le mot ἔξω (92) trois fois répété: ἔξω τῆς παρεμβολῆς (93), ἔξω τῆς πόλεως (94), ἔξω τῆς παρεμβολῆς (95). La péricope souligne ensuite l'attachement à Jésus (96) — πρὸς αὐτόν (97) — et à la vocation céleste qu'il nous a méritée — ἔχομεν μένουσαν πόλιν... μέλλουσαν (98).

Voyons de plus près les diverses expressions, en tenant compte des explications de la lettre. Ἐξερχώμεθα ἔξω τῆς παρεμβολῆς, « il nous faut sortir de ce camp ». L'exégète d'Hébr. rencontre souvent, mais surtout au chapitre XI, cette idée que sur la terre, nous sommes des étrangers, incertains de notre sort (99), qu'il ne faut pas nous attacher à notre séjour ici-bas. Les justes de l'A. T. nous en donnent l'exemple; leur foi comporte une orientation vers le Christ (100); il suffit de lire, par exemple, le chapitre XI pour s'en convaincre; non pas que nous devons retrouver ce mouvement — détachement du terrestre et orientation vers le Christ — à propos de tous les personnages cités. Cette nomenclature (101), qui est un procédé littéraire hellénistique, devait nécessairement présenter une certaine variété dans les héros; mais les principaux personnages sont des types de foi qui se détachent du monde actuel et aspirent à une patrie future meilleure.

Voyons l'exemple d'Abraham: πίστευ... ἐξῆλθεν (102). La foi le fait sortir de sa patrie terrestre; même la terre promise lui est une terre étrangère (103), parce que la foi lui

(89) Cfr. MICHEL, ouvrage cité, p. 36.

(90) C'est ce que fait, par exemple, MICHEL: « Wir dürfen uns also nicht darüber täuschen, das nicht XIII, 14, sondern XIII, 12 inhaltlich den Zusammenhang beherrscht » (p. 172).

(91) Cfr. *infra*, p. 74.

(92) Ces trois ἔξω constituent un raisonnement verbal, ou mieux encore l'armature d'un raisonnement typologique, que nous avons résumé à la page, 70 sq.

(93) *Hébr.*, XIII, 11.

(94) *Hébr.*, XIII, 12.

(95) *Hébr.*, XIII, 13.

(96) Cette mention de Ἰησοῦς constitue souvent, dans Hébr., le sommet d'une

péricope; cfr., par exemple, *Hébr.*, II, 9; III, 1; IV, 14; VI, 20; VII, 22; XII, 2; XII, 12; XIII, 20. C'est une indication de plus en faveur de la ligne fondamentale que nous avons soulignée dans la péricope XII, 9-15: détachement de la sphère terrestre et acheminement vers la sphère céleste où habite le Christ.

(97) *Hébr.*, XIII, 13.

(98) *Hébr.*, XIII, 14.

(99) Cfr. MICHEL, p. 172.

(100) Cfr. MICHEL, p. 192.

(101) Pour ce caractère hellénistique, cfr., par exemple, *II Machab.*

(102) *Hébr.*, XI, 8.

(103) *Hébr.*, XI, 9, 13.

fait désirer la ville aux fondements stables, la ville de Dieu: ἐξεδέχετο γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ μέλιους ἔχουσαν πόλιν, ἣς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός (104). L'auteur reprend, au verset 14 du même chapitre, la même idée pour tous les hommes de foi dont il a parlé jusque là; ils reconnaissent être en quête d'une patrie véritable (105): ὁμολογῆσαντες ὅτι ξένοι καὶ παρεπίδημοί εἰσιν ἐπὶ τῆς γῆς (106)... ὅτι πατρίδα ἐπιζητοῦσιν (107).

L'exemple de Moïse qui quitte l'Égypte pour rester solidaire du peuple de Dieu, n'est pas différent de ce qui nous est proposé à nous, chrétiens. L'auteur, découvrant ici sa pensée, dit explicitement ce que son système exégétique nous faisait voir dans tous ces exemples; à savoir que, par leur foi, ces saints personnages appartenaient déjà à l'économie du Christ. En effet, en agissant comme il le faisait, Moïse préférerait l'opprobre du Christ aux richesses des Egyptiens: μείζονα πλοῦτον ἡγησάμενος τῶν Αἰγύπτου θησαυρῶν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ (108). La même tension entre les hommes de foi — qui ont choisi le Christ — et le monde, reparaît à la fin du chapitre XI: tous ces saints personnages sont persécutés, maltraités, eux dont le monde n'était pas digne: θλιβόμενοι, κακοχουόμενοι, ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος (109). Les chrétiens, les destinataires de la Lettre, ont eu le même sort (110). On le constate une fois de plus: il n'y a pour Hébr. qu'une seule histoire du salut, dans l'A. T. comme dans le N., l'histoire de ceux qui s'attachent au Christ.

On voudrait pouvoir préciser maintenant ce que l'auteur entend par παρεμβολή. Ce sera peut-être une confirmation de notre exégèse. Pour le P. BONSIRVEN, ce « camp », c'est l'ambiance, la mentalité, les observances judaïques (111). Nous ne voyons pas d'argument en faveur de cette signification, ni dans la péripécie, ni dans l'ensemble de l'épître. Le v. XIII, 14 qui devrait en être la confirmation le contredit plutôt, comme nous le montrerons plus loin (112). Saint Jean Chrysostome, Théophylacte et d'autres (113) identifient παρεμβολή avec le monde; c'est là le sens du texte, pensons-nous. En effet, si le but d'Hébr. est de nous exhorter au salut par l'attachement au Christ, notre grand-prêtre céleste, et si tout ce qui nous en détourne est loi charnelle, ordonnances humaines (114), institutions de la sphère terrestre (115), l'explication philologique est suffisamment déterminée par le contexte général de l'épître.

Pour renforcer l'interprétation que nous donnons du mot παρεμβολή du verset 13, nous nous permettons de citer ici, par manière d'illustration, deux textes de Philon dont l'expression littéraire a une parenté frappante avec celle d'Hébr., XIII, 13. Non pas que nous voulions expliquer la pensée d'Hébr. par les traités de Philon; mais devant un tour d'esprit analogue, devant une phraséologie semblable, nous sommes invité à faire des rapprochements entre des formules qui, à cause de leur parenté lit-

(104) *Hébr.*, XI, 10.

(105) Nous retrouvons le même mouvement dans les deux versets que nous analysons: XIII, 13 et 14 emploient, tout comme au chapitre XI, les mêmes verbes qui indiquent les deux temps du même mouvement ἐξέρχεσθαι et ἐπιζητεῖν.

(106) *Hébr.*, XI, 13c.

(107) *Hébr.*, XI, 14b.

(108) *Hébr.*, XI, 26.

(109) *Hébr.*, XI, 37, 38.

(110) *Hébr.*, X, 32-39.

(111) BONSIRVEN, p. 523. En note de son texte, le R. P. propose l'interprétation de saint Cyrille: sortir du siècle, des senti-

ments mondains. Ce sont là deux appréciations fort différentes. Bornons-nous à discuter le sens que le R. P. défend dans le texte: le judaïsme. — Cfr. aussi WEISS, *Der Hebräerbrief in zeitgeschichtlicher Beleuchtung* (dans *Texte u. Unters.*, t. 35; 1910), p. 96.

(112) Cette exégèse antijuive a déjà été soutenue par THÉODORET; elle fut reprise par RIGGENBACH, WEISS et d'autres.

(113) Cfr. MICHEL, p. 227.

(114) Cfr. à la page 66, l'appréciation déjà citée de Michel.

(115) Cfr. les ἐπὶ τῆς γῆς, dans l'épître.

téraire, doivent s'éclairer mutuellement. Nous retrouvons chez Philon, tout comme dans le texte d'Hébr. que nous analysons, le même mouvement de détachement du créé pour obtenir la stabilité.

Dans le *De Gigantibus*, 54 nous lisons, que l'esprit divin (116) ne demeure que chez ceux qui se sont dépouillés de tout le terrestre (117). Suit l'exemple de Moïse qui veut se retirer du monde sensible: « C'est ainsi que Moïse fixa sa tente en dehors du camp, c'est-à-dire en dehors de tout campement corporel »: ὁτως καὶ Μωϋσῆς ἔξω τῆς παρεμβολῆς καὶ τοῦ σωματικοῦ παντὸς στρατοπέδου πῆξας τὴν ἑαυτοῦ σκηνήν. Les sages qui, comme Moïse, auront accepté le détachement de tout le créé, — chez Philon, il s'agit évidemment des intelligences exercées par les purifications de la philosophie, — jouiront de Dieu, participeront à sa stabilité.

Le second texte est encore plus frappant. Nous le trouvons dans le II *Alleg.*, 54. Faisant l'exégèse du même passage (118), « Moïse planta sa tente en dehors du camp, et loin de celui-ci », Philon développe la même idée que dans le *De Gigantibus*, mais en termes plus précis: l'âme qui fuit le monde sensible reçoit stabilité et affermissement. « L'âme de l'ami de Dieu, s'étant enfuie bien loin, reçoit fixité, solidité et constance dans les dogmes parfaits de la vertu » (119): Ἡ φιλόθεος ψυχὴ ἔλκυσα τὸ σῶμα... καὶ μακρὰν ἔξω φυγοῦσα ἀπὸ τούτων (= γεώδων), πῆξιν καὶ βεβαίωσιν καὶ ἰδρυσιν ἐν τοῖς τελείοις ἀρετῆς δόγμασιν λαμβάνει. Ceux qui auront réalisé ce détachement, participeront à la nature ferme et stable de Dieu, dit Philon; ils pourront — nous sommes dans le philonisme — contempler les secrets de Dieu: τὰ θεοῦ καθορᾶν ἀπόρρητα (120). C'est un mouvement analogue que nous avons constaté au cours de notre analyse d'*Hébr.*, XIII, 9-15, et spécialement à propos des mots παρεμβολή et du terme ἔξω trois fois répété. Le parallélisme entre le texte de Philon et celui d'Hébr. concorde jusque dans les termes ἔξω et παρεμβολή; et le résultat du détachement, chez Philon, est l'affermissement et la stabilité; chez Hébr., c'est également comme nous le verrons au second paragraphe — lors de l'étude sur μένειν — la stabilité (121).

Nous pourrions citer d'autres passages de Philon où l'auteur explique sa pensée au sujet du détachement que l'âme doit pratiquer pour parvenir à la stabilité divine, comme le II *De Somn.*, XXXIV, etc. Nous pourrions analyser le chapitre IX du *De Posteritate Caini*: tout le chapitre est une explication de cette affirmation: les sages — les σπουδαῖοι — participent à la stabilité, à l'immutabilité divine. Mais nous pensons que les deux exemples choisis suffisent pour faire sentir la similitude de la phraséologie et du tour d'esprit de nos deux auteurs; bien que — nous l'avons assez répété — leur doctrine soit complètement différente. La doctrine de nos existentialistes chrétiens n'est-elle pas diamétralement opposée à celle d'un Sartre ou d'un Heidegger, par exemple? Ils parlent pourtant le même langage philosophique. Et il est utile de connaître le vocabulaire des uns et leur tour d'esprit pour mieux comprendre le message et la doctrine des autres.

(116) 53: θεῖον πνεῦμα.

(117) Ce n'est pas que PHILON présente ce dépouillement du terrestre dans le sens où saint Paul parle de se dépouiller du vieil homme. Nous ne comparons pas les deux pensées, les deux doctrines qui sont des mondes différents. Nous ne faisons que rapprocher l'expression littéraire, le tour d'esprit.

(118) *Exode*, XXXIII, 7.

(119) Traduction de BRÉHIER, parue dans la collection HEMMER-LEJAY.

(120) II *Alleg.*, 15.

(121) Noter que PHILON emploie, pour désigner la stabilité divine, le même verbe μένειν: *De gigantibus*, 53.

Le mot ἔξω répété trois fois dans l'exhortation XIII, 9-15, et interprété comme signifiant le détachement de tout ce qui est terrestre, de même que les confirmations que nous avons relevées dans l'épître, spécialement au chapitre XI (122), esquissent un premier mouvement de la démarche que doivent tenter ceux qui veulent parvenir (123) au salut. Mais il reste un second mouvement à exécuter: après s'être éloigné de de tout ce qui est terrestre, il faut ensuite aller à Jésus: πρὸς αὐτόν. Préciser ce que représente πρὸς αὐτόν du v. XIII, 13, c'est en même temps éprouver l'exégèse précédente, et c'est avoir une indication de plus pour comprendre le verset 14, où πόλις, μέλλειν et μένειν, que nous examinerons dans le § II, se trouvent en dépendance étroite — une relation causale exprimée par γάρ — du verset 13.

Πρὸς αὐτόν signifie: aller vers le Christ; mais où faut-il situer le Christ? Ou, si l'on veut, comment devons-nous comprendre cette locution, d'après les données de la lettre? Nous trouvons au v. III, 1 b, une formule qui réunit les deux thèmes christologiques importants de l'épître: le thème de la révélation faite par Jésus et celui du sacrifice du grand-prêtre: « Jésus, l'Apôtre et le grand-prêtre que nous confessons », τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν.

Or, soit que nous envisagions le Christ dans son rôle d'ἀπόστολος, soit que nous l'étudiions dans sa fonction d'ἀρχιερεύς, c'est au ciel qu'il faut le situer. Signalons d'abord le thème: le Christ-Apôtre. Jésus, le Fils de Dieu, est venu annoncer un message de salut, à la fin des temps que nous vivons (124); le but de l'épître est d'ailleurs de rappeler aux chrétiens la prédication, le message du Christ au sujet des biens futurs (125); on pourrait même dire que II, 5b ferait un bon titre de l'épître aux Hébreux. Quand, en XII, 18-29, l'auteur résume la révélation de la nouvelle alliance, il parle uniquement de la cité céleste à laquelle il faut accéder: c'est que le message du Christ, tel qu'Hébr. le présente, est l'annonce des biens futurs, d'un monde futur (126), c'est-à-dire, comme nous entreprendrons de le démontrer au § II, d'un monde céleste, de biens célestes que Jésus a mérités par son sacrifice de grand-prêtre. Le v. III 1b bloque très heureusement les deux thèmes: l'annonce des biens célestes par le Christ — ἀπόστολον — et le sacrifice du grand-prêtre qui obtient les biens célestes — ἀρχιερέα.

Le thème de Jésus, grand-prêtre, est plus intéressant pour notre propos; Jésus, comme grand-prêtre, est présenté comme étant définitivement au ciel. Le chapitre VII décrit Jésus dans sa qualité de grand-prêtre céleste, tout comme le v. XIII, 13 que nous essayons de mieux comprendre; le chapitre VII est, peut-on dire, l'exégèse de la dernière parole du chapitre VI; celle-ci est une citation de Ps. CIX, 4, mentionnée une première fois en Hébr., V, 6: οὐ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ, et répétée

(122) Cfr. p. 73 sq.

(123) Très souvent Hébr. emploie des verbes qui traduisent une démarche, un mouvement, quand il parle d'obtenir le salut. Cfr. KÄSEMANN, Ouvrage cité, p. 9 et 18.

(124) Hébr., I, 2.

(125) Hébr., II, 5.

(126) Les exégètes s'accordent en général à reconnaître à XII, 18-29 la valeur d'un résumé de l'épître. On l'a appelé « une digne conclusion de l'épître entière, un résumé oratoire d'une remarquable beauté » (MEDEBIELLE, *L'Épître aux Hébreux* (dans la collection *La Sainte Bible*, t. 12), Paris 1938; ad locum; « the noble and impressive finale with which the subject of the epistle

closes » Th. H. ROBINSON, *The Epistle to the Hebrews* (dans la collection *The Moffat New Testament Commentary*), London 1944; p. 188; « das im Rahmen des Hebräers ausserordentlich wichtige Stück, XII, 18 ff., seine ihm zustehende Bedeutung als breit ausmalende Offenbarung unseres Erbes » (KÄSEMANN, Ouvrage cité, p. 18 sq.). Cfr. B. WEISS, *Der Hebräerbrieff in zeitgeschichtlicher Beleuchtung* (dans *Texte u. Unters.*, t. 35; 1910); passim, et p. 58 ss.

L'étude de cette péricope, montrerait que le salut annoncé par Jésus est proclamé dans le ciel, et ce trait en indique la stabilité, la valeur définitive.

encore une fois au cours du chapitre VII, au v. 21: ἄμωσεν κύριος καὶ ὁ μεταμεληθήσεται · ὁ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα. Deux notes seront développées surtout: Jésus est un grand-prêtre établi avec serment; c'est un grand-prêtre définitif qui dispense des biens célestes.

Comment faut-il entendre ces données? Comme nous le verrons au § II, ce serment de Dieu qui accompagne l'institution du second sacerdoce exprime la stabilité de ce dernier (127) et sa pérennité. C'est pourquoi il est opposé au premier sacerdoce, imparfait, caduc, provisoire, qui n'a pas été institué avec serment (128), mais seulement selon la Loi qui laisse aux prêtres leurs faiblesses naturelles (129). C'est parce qu'il est prêtre éternel que Jésus est médiateur d'une alliance meilleure, qu'il est grand-prêtre des biens futurs, c'est-à-dire célestes (130). La stabilité du grand-prêtre de la loi nouvelle est exprimée par le mot μένειν que nous retrouvons à deux reprises dans le chapitre VII (131). C'est là une particularité littéraire qu'il faut relever et qui pourrait bien être une indication caractéristique de la pensée de l'auteur. En effet, le mot μένειν ne se lit pas dans le Ps. CIX; or, Hébr. VII, qui est une exégèse de Ps. CIX, 4, emploie ce verbe deux fois; c'est que, dans la pensée d'Hébr., le verbe μένειν est le meilleur moyen d'exprimer l'éternité du Christ Grand-prêtre dont il est question dans le Ps. CIX, au verset 4. Nous pensons que ce terme exprime la stabilité céleste, entendue au sens alexandrin du mot; nous reprendrons plus loin le développement de cette idée, quand nous étudierons μένειν (132). Cependant, nous présenterons ici quelques parallèles qui confirmeront notre interprétation de μένειν s'appliquant au Christ.

Dans une inscription d'Eleusis, de l'époque d'Auguste, nous lisons le verbe μένειν suivi de l'explicitation: ἀρχήν, μεσότητα, τέλος οὐκ ἔχων (132<sup>a</sup>); il est assez curieux de constater que, dans Hébr., VII, 3, nous ayons le même accouplement de mots: μήτε ζωῆς τέλος ἔχων... μένει. Mais il est un parallèle plus curieux encore, à propos de cette vie sans fin de Jésus, exprimée par le verbe μένειν. Au chapitre VII, verset 16, nous lisons qu'à cause de la proclamation du Christ comme grand-prêtre selon l'ordre de Melchisédech, Jésus a été établi dans cette fonction, non d'après les prescriptions d'une loi charnelle, mais selon la puissance d'une vie qui ne finit pas: οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης γέγονεν ἀλλὰ κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου. Or, cette tournure employée pour exprimer l'éternité du Christ se retrouve dans la littérature hellénistique. Comparons, par exemple, Hébr., VII, 16 avec un passage des *Allégories* de PHILON. Dans *Alleg.* I, 12, Philon dit du νοῦς: ὁ δὲ νοῦς οὗτος γεώδης ἐστὶ τῷ ὄντι καὶ φθαρτός, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐμπνέουταιν αὐτῷ δύναμιν ἀληθινῆς ζωῆς. Par la dernière expression ἀληθινῆς ζωῆς, il faut entendre, selon la pensée alexandrine, la vraie vie telle que Dieu la possède, telle qu'elle existe dans la sphère céleste, où se trouvent les vraies réalités. A cette vraie vie s'oppose celle du νοῦς qui par elle-même est terrestre et périssable: γεώδης... καὶ φθαρτός. N'est-ce pas la même formule littéraire, la même antithèse qui, dans Hébr., VII, 16, exprime la durée stable et définitive du sacerdoce de Jésus établi selon la puissance d'une vie impérissable, par opposition à la durée provisoire et instable de l'ancien sacerdoce assimilé à une donnée de la loi charnelle?

Philon écrit encore, dans le *De Mutatione Nominum*, que ce qui est terrestre périt et se corrompt: φθίρεται οὖν εἰκότως τὸ γεώδες καὶ καταλύεται, où les mots φθίρεται,

(127) Cfr. § II, p. 90.

(128) Hébr., VII, 20.

(129) Hébr., VII, 20, 28.

(130) Nous espérons montrer, au § II, que le mot « futur » est à entendre ici au sens de céleste, le stable. Cfr. p. 84 ss.

(131) Hébr., VII, 3, et 24,

(132) Cfr. § II, p. 80 ss.

(132<sup>a</sup>) Cité dans A. J. FESTUGIERE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris 1932; p. 108, note 6.

γεῶδες, καταλύειν sont accouplés; ἀκατάλυτος est réservé à la vie véritable, à celle qui est une réalité céleste. Et dans *Hébr.*, VII, 16, il y a la même antithèse entre δόναμιν ζωῆς ἀκατάλυτου qui caractérise le sacerdoce du Christ et νόμον ἐντολῆς σαρκίνης qui dépeint la valeur de l'ancien sacerdoce (133).

Il semble donc bien que la vie sans fin de Jésus dans le ciel est décrite, dans le chapitre VII de l'épître aux Hébr., avec des formules alexandrines; les deux premiers versets du chapitre VIII confirment notre interprétation: l'auteur, résumant la situation qu'il a exposée au cours du chapitre VII, le fait en se servant de locutions caractéristiques: ἐν τοῖς οὐρανοῖς (134), et τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῇν σκηνῆς τῆς ἑλενθινης.

Ces quelques remarques sur la présentation de Jésus dans l'épître renferment des indications suffisantes, croyons-nous, pour faire admettre que dans l'expression théologique de sa christologie, notre auteur est sous l'influence de la conception hellénistique de la réalité.

Concluons: que Jésus soit présenté comme annonçant un salut nouveau, ou comme l'ayant mérité par son sacrifice de grand-prêtre (1.6), c'est, dans les deux cas, un Jésus céleste que l'épître nous présente, et cela selon une formulation familière aux alexandrins; c'est dans ce sens qu'il faudra donc aussi entendre le πρὸς αὐτόν de l'exhortation finale de XIII, 9-15.

Si, à la suite de ces explications sur le verset XIII, 13, nous lisons le verset suivant, nous y retrouvons le même mouvement d'opposition, la même antithèse présentée sous la forme d'un argument: « Car ce n'est pas ici-bas que nous avons un séjour permanent, mais nous cherchons celui qui est à venir »; les mots ὧδε et μένουσαν πόλιν... μέλλουσαν — reliés au verset précédent par γάρ — sont donc à expliquer en tenant compte de παρεμβολή et de la locution πρὸς αὐτόν du verset précédent. Ce sera l'objet du § II de la présente étude.

Nous avons inclû le verset 15 dans notre péricope; il est, en effet, dans le même contexte psychologique, et il apportera lui-aussi une confirmation de l'exégèse que nous donnons de la péricope XIII, 9-15: « Et partant, c'est par Jésus que nous offrirons continuellement à Dieu un sacrifice de louange, c'est-à-dire le fruit des lèvres qui célèbrent son nom »: Δι' αὐτοῦ οὖν ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διὰ παντὸς τῷ θεῷ, τοῦτ' ἔστιν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. L'auteur a dit que le Christ a sanctifié son peuple; celui-ci doit le rejoindre au ciel (135): là est le séjour définitif de tous les sanctifiés dont il est le grand-prêtre (136). Nous devons nous associer à son culte — remarquer le subjonctif exhortatif ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως (137) — pour honorer Dieu. Notre participation à ce culte est celle de la louange divine, « le fruit des lèvres glorifiant le nom de Jésus », précise la seconde partie du verset. Il y a dans cette explication une

(133) On peut ajouter que le v. VII, 14 n'est pas un endroit unique, exceptionnel où il est question de données terrestres, charnelles, de choses qui sont des ombres par opposition aux réalités supérieures qui sont dites célestes, futures, vraies. Qu'on relise, par exemple, le début du chapitre VIII; IX, 10 et 11; le début de X; XII, 18-21; cfr. l'analyse que nous donnons ici de XIII, 9-15.

(134) Ce mot, dans l'épître, est souvent opposé à ἐπὶ τῆς γῆς. Cfr. VIII, 4; XI, 13; XII, 25-26. Cfr. aussi *Hébr.*, IV, 14; IX, 23, 24; etc.

(135) Cfr. aussi *Hébr.*, VI, 20: le Christ nous a précédés au ciel: πρόδρομος, c'est donc qu'il nous y attend.

(136) *Hébr.*, XIII, 13, 14.

(137) BLASS, *Die rhythmische Komposition des Hebräers*, dans *Theologische Studien und Kritik*, 1902, t. LXXV; p. 420-460, pense que, pour des raisons de prosodie, il faudrait supprimer αἰνέσεως; ce dernier mot serait ajouté sous l'influence du Ps. XLIX et d'*Osée*, XIV, 3. L'apparat critique de nos éditions ne nous révèle aucun scrupule à cet égard.



allusion à plusieurs passages parallèles de l'A. T.; deux endroits surtout sont rappelés: *Ps.* XLIX, 14 et 23 (138) et *Osée*, XIV, 3. Les allusions à ces textes sont significatives. En effet, le *Ps.* XLIX a pour sujet le culte qui plaît à Dieu. Le psalmiste fait dire à Yahweh: ce ne sont pas les sacrifices d'animaux que je désire, mais la louange: « offre à Yahweh la louange » dit, le texte massorétique (139). Les LXX ont insisté sur le culte spirituel pour l'opposer davantage au culte matériel du temple qu'ils ne pratiquaient plus. Offrir une louange devient « un sacrifice » de louange. On précise qu'il s'agit bien d'un sacrifice, *θυσία*, c'est même un culte supérieur, puisque Yahweh le préfère: *θύσον τῷ θεῷ θυσίαν αἰνέσεως*, de même, au verset 23: *θυσία αἰνέσεως δοξάσει με καὶ ἐκεῖ ὁδὸς ἣν ὠήσω αὐτῷ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ* (140). En somme, il y a opposition entre les sacrifices sanglants, matériels, et un culte spirituel, la louange; celle-ci est plus agréable à Dieu. Pour Hébr., qui n'est plus tenu par les exigences de la Loi juive, les sacrifices matériels n'ont plus de valeur (141): le seul culte valable est le sacrifice de louange, un culte tout spirituel. C'est le même tour d'esprit, pensons-nous, et qui, des deux côtés, reste fidèle au donné révélé.

La seconde citation est d'*Osée*, XIV, 3c. Le texte massorétique porte: « que nos lèvres soient pour nous (ce que sont) les sacrifices de taureaux ». Les LXX ont traduit, sans plus parler de sacrifices d'animaux: *καὶ ἀναπαύομεν καρπὸν χειλέων ἡμῶν*; dans la conversion à Yahweh (142) que le prophète recommande, il propose comme culte, non plus un sacrifice sanglant, mais le culte de la louange. Le texte massorétique et les LXX rendent la même pensée. Cette dernière est reprise par Hébr.; mais une fois de plus, la nouvelle révélation permet à Hébr. un radicalisme plus grand: le sacrifice spirituel de louange est le seul qui puisse encore entrer en ligne de compte.

Nous retrouvons donc, dans *Hébr.*, XIII, 15, la même tendance psychologique que dans les versets précédents: l'opposition entre le culte matériel, légal, et un culte nouveau, spirituel; ce dernier a abrogé le premier, le culte spirituel est le seul valable. Notre auteur s'entend à utiliser l'A. T. pour exposer sa théologie de la nouvelle économie, soit en citant les textes dans leur sens propre, — tout en accentuant leur signification spirituelle — comme il le fait pour le *Ps.* XLIX, 14, 23 et *Osée*, XIV, 3, auxquels *Hébr.*, XIII, 15 fait allusion, soit en leur donnant un sens nouveau, spirituel, comme c'est le cas, par exemple, de tous les textes qui se rapportent au culte ancien: à leur façon, et si on les comprend pleinement, dit Hébr. (143), ils annoncent un culte nouveau, une économie nouvelle qui nous assure un salut définitif par Jésus, son Médiateur.

Nous ne pensons pas que le verset 16 fasse partie de notre péricope. En effet, si le sacrifice du Christ a rappelé à notre auteur le sacrifice de louange, il y a, au v. 15, plus qu'une association verbale; car la formule *θυσίαν αἰνέσεως* provient d'un contexte psychologique analogue à celui de notre péricope: le *Ps.* XLIX et *Osée*, XIV renferment une antithèse entre le culte matériel et le culte spirituel, entre celui de l'ancienne alliance et celui de la nouvelle. Nous ne pouvons pas situer le verset 16 dans un con-

(138) Nous rappelons que le *Ps.* XLIX dans les LXX est le *Ps.* L de l'hébreu.

(139) Cfr. v. 14; au verset 23, on trouve la même expression: « celui qui offre la louange m'honorera ».

(140) L'hébreu moins précis, dit seulement: « Celui qui offre la louange m'honorera, je montrerai le salut à celui qui agit ainsi »; (littéralement: « à celui qui dispose sa voie »).

(141) Cfr. *Hébr.*, IX, 9, 10; XIII, 9; cfr. aussi VII, 16.

(142) *Os.*, XIV, 3a.

(143) Cfr. MICHEL: « Urchristliche Schriftauslegung dient zum Zeugnis für bestimmte *heilsgeschichtliche* Ereignisse, ist aber selbst charismatisch und eine besondere Art der Verkündigung » (p. 36).

texte psychologique semblable; et nous pensons qu'il n'y a qu'un lien purement verbal, extérieur — le mot *Θυσία* — entre le v. 16 et l'unité littéraire que nous avons analysée. *Θυσία* est repris comme un artifice d'enchaînement, et non pour son sens de culte spirituel opposé au culte sensible. Le verset 16 reprend la série de conseils commencée au début du chapitre XIII. On peut noter le changement de personne des verbes: au v. XIII, 16, l'auteur reprend la seconde personne du pluriel, *μὴ ἐπιλανθάνεσθε*, comme pour les conseils du v. suivant, *πείθεσθε* et *ὁπείκετε*.

La dernière exhortation de l'épître aux Hébreux se ressent, comme tout le reste de la Lettre, du parallèle antithétique entre l'ancienne et la nouvelle alliance. Au cours de la première partie de notre étude, nous avons pu relever la présentation théologique de l'auteur, qui assimile les données de l'ancienne alliance aux objets de la sphère terrestre, au lieu que l'alliance nouvelle participe à la réalité et à la stabilité des réalités célestes. Nous pourrions résumer la péricope XIII, 9-15 comme suit: ceux qui restent fidèles aux rites anciens, périmés, et pour cela assimilés aux objets de la sphère terrestre, sont exclus du culte nouveau; ils ne participent donc pas au don du Christ qui procure l'affermissement, c'est-à-dire le salut (144). L'ancien culte préfigurait le nouveau qui est céleste (145): aussi faut-il que nous nous détachions de la sphère terrestre, et que, portant l'opprobre de Jésus, nous le rejoignons — *πρὸς αὐτόν* — dans la sphère céleste (146), notre patrie véritable et définitive (147). Pratiquons déjà maintenant un culte spirituel (148).

En acceptant cette ligne de pensée, et en expliquant, à la lumière de l'ensemble de l'épître, les formules concises de cette exhortation, nous avons pu comprendre exactement la formulation et justifier parfaitement la valeur de ces particules — *γάρ, γάρ, διό, τοίνυν, γάρ, οὖν* — dont on a dit qu'elles dessinent l'armature de la pensée d'un auteur.

Et ainsi, notre interprétation de XIII, 9-15 se présente comme une hypothèse expliquant l'ensemble des faits de cette péricope très obscure que nous nous proposons d'éclairer.

## § II. — MENEIN DANS HÉBR., XIII, 14.

Maintenant que nous avons fait l'exégèse de XIII, 9-15, et que nous avons reconnu l'importance et la signification de la mention du nom « Jésus » — *Ἰησοῦς* (149), *αὐτόν* (150), — nous pouvons apprécier le contexte dans lequel il faudra insérer l'expression *μέγουσαν πόλιν... μέλλουσαν* du verset 14. Plusieurs commentateurs ont souligné le caractère de parenthèse de celui-ci; ce qui, pour autant, ne signifie pas qu'il soit secondaire, accessoire. Non, il y a ainsi plusieurs versets dans notre épître qui se présentent comme une explication donnée en passant (151), mais qui soulignent des thèses fondamentales de l'auteur. C'est le cas de XIII, 14 qui est un point central de notre péricope et un des principaux de notre épître (152).

(144) *Hébr.*, XIII, 9 et 10.

(145) *Hébr.*, XIII, 11 et 12.

(146) *Hébr.*, XIII, 13.

(147) *Hébr.*, XIII, 14.

(148) *Hébr.*, XIII, 15.

(149) *Hébr.*, XIII, 12.

(150) *Hébr.*, XIII, 13.

(151) *Cfr.*, par exemple, J. MOFFAT, ouvrage cité, p. 59.

(152) Pour MICHEL, le nœud de l'ex-

Lisons le verset: « Car ce n'est pas ici-bas que nous avons un séjour stable et définitif (153), nous cherchons celui qui doit venir »: Ὁδὲ γὰρ ἔχομεν ὥδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν. La particule γὰρ introduit une explication, ou plutôt une preuve de l'assertion précédente. Si ἐξερχώμεθα ἔξω τῆς παρεμβολῆς πρὸς αὐτόν du verset 13 signifie bien, comme nous l'avons montré, « il nous faut sortir de la sphère terrestre pour aller au Christ », il est naturel d'y ajouter: « car notre séjour définitif n'est pas ici, nous l'obtiendrons plus tard ». Le mot ὥδε renvoie à παρεμβολή du verset 13: s'il nous faut sortir du *camp terrestre*, c'est qu'il n'y a pas là de séjour définitif. Il est aisé de voir que, dans le verset 14, il y a opposition entre ὥδε et μέλλουσα (πόλις). Mais on n'a pas assez remarqué que ὥδε-παραμβολή est une donnée locale, opposée par l'auteur à (πόλις) μέλλουσα. Dès lors on peut se poser la question: μέλλουσα connote-t-elle bien une signification temporelle? Ce qui est certain c'est que la péricope que nous analysons ne nous a pas parlé jusqu'ici d'opposition entre le présent et le futur. En effet, l'opposition entre ὥδε et (πόλις) μέλλουσα met en lumière qu'ici-bas — ὥδε — nous ne trouverons pas de séjour définitif — μένουσα; — c'est plus tard — μέλλουσα — que nous l'obtiendrons. Ce qui revient à dire que l'antithèse se place entre le séjour d'ici-bas qui n'est pas définitif et la cité future qui, elle, est permanente. Il ne sera donc pas incorrect de parler de μένουσα πόλις qui est opposé à ὥδε.

Le verset 14 étant remis dans son contexte et expliqué dans ses grandes lignes, il faut maintenant orienter nos recherches en vue d'établir le sens de μένειν. Le mot se trouve enchâssé dans l'expression μένουσαν πόλιν... μέλλουσαν où chacun des termes désignant concrètement la même réalité: le séjour où nous devons rejoindre le Christ; il faut les étudier tous les trois pour serrer de près la façon dont Hébr. se représente cette cité future, et surtout ce qu'il entend quand il la qualifie de μένειν.

## 1. — ΠΟΛΙΣ

La cité future désigne-t-elle la ville dont parle l'apocalyptique juive? Dans ce cas, il ne serait pas difficile de nous imaginer le lieu du salut qu'Hébr. nous représente, et le terme μένουσαν exprimerait « une durée indéfinie » qui décrirait l'éternité « d'une manière toute naïve » (154). Une étude sur la cité future, dans la littérature juïdique, rend compte de l'imagerie qui devait se présenter au lecteur familier de cette littérature, rencontrant, dans Hébr., quelques expressions se rapportant à la cité future (155).

hortation est XIII, 12; pour KÄSEMANN, XIII, 14 est même le sommet de l'épître (Ouvrage cité, p. 9).

(153) Littéralement: « une cité permanente »; notre étude justifiera la traduction adoptée.

(154) Pour ces expressions, cfr. CULMANN, *Christ et le temps*, Paris, 1947; p. 43.

(155) En effet, quatre textes d'Hébr. nous parlent de celle-ci; cette incursion littéraire dans l'apocalyptique juive paraissait utile, voire nécessaire. Nous résumerons quelques indications de cette étude: elles permettent de nous rendre compte de l'origine de certaines locutions d'Hébr.; mais celles-ci, — placées dans un autre contexte — ont acquies une autre signification.

Nous reprenons ici quelques indications, tant dans l'A. T. que dans l'apocalyptique juive, où se retrouvent les caractéristiques de la cité future. Cette cité est la *ville de Dieu*: cfr. Ps. XLVIII, 2; LXXXVII, 3; c'est une *cité solidement bâtie*: cfr. Ps. XLVIII, 9; Ps. CI, 8; Is., LX, 14. Dieu habite dans sa ville: *Test. Levi*, 10; *Jub.*, 1, 28; *Hen.*, 90, 29; *Sib.*, III, 785; c'est Dieu qui l'a bâtie, et pas avec des matériaux humains: *H'm.*, 90; 4 *Esdras*, 10, 54 sqq.; et les élus qui l'habitent sont des *êtres célestes*: cfr. *H'm.*, 38, 4; 39, 1; *Dan.*, VII, 22, 27; *Dan.*, VIII, 13. La mention de Dieu qui habite la ville se lit aussi dans *Apoc. Jo.*, III, 12; XXI, 2, 3, 10; XXII, 3. Les élus habitent dans la lumière de la

Hébr. parle à quatre reprises de la ville des temps futurs, en XI, 10; XI, 16; XII, 22 et XIII, 14.

En XI, 10, ἐξεδέχετο (Ἀβραάμ) γὰρ τὴν τοὺς θεμελίους ἔχουσαν πόλιν, ἥς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός; la ville est décrite comme ayant des fondements solides: c'est là un thème courant de la littérature apocalyptique.

En XI, 16, κρείττονος (πατρίδος, v. 14) ὀρέγονται (οἱ τοὶ πάντες, v. 13), τοῦτ' ἐστὶν ἐπουρανίου. διὸ οὐκ ἐπαισχύνεται αὐτοὺς ὁ θεὸς θεὸς ἐπικαλεῖσθαι αὐτῶν ἡτοίμασε γὰρ αὐτοῖς πόλιν. Ce verset rappelle l'espérance de la patrie céleste; mais la « ville » est nommée à la fin du verset et nous paraît identifiée concrètement avec la patrie meilleure. La patrie céleste, meilleure et que Dieu prépare pour ses élus est encore une image de l'apocalyptique juive traditionnelle.

Dans la première partie de cette étude, nous avons déjà fait remarquer qu'Hébr. avait une façon très spéciale de lire les textes (156). Et plus particulièrement pour ce qui est du chapitre XI de l'épître, l'auteur relisait les données du salut des anciens à la lumière de la révélation apportée par le Christ. C'est ainsi qu'il fait espérer aux patriarches la cité future dont parlera — bien longtemps après les patriarches — la littérature apocalyptique. Aux richesses des Égyptiens, Moïse, tout comme les fidèles du N. T. (157), préfère l'opprobre du Christ. Tous les saints personnages qui, par leur foi, sont dignes d'entrer dans la cité future, obtiendront la même promesse de Dieu que les chrétiens (158). En d'autres termes, la cité du salut des anciens est la même que celle des fidèles du Christ; nous l'avons déjà fait remarquer (159), pour Hébr., il n'y a qu'un salut, celui que le Christ nous a mérité. A la suite d'Hébr., XI qui décrit le salut des hommes de foi de l'A. T. avec des formules anciennes, mais en les plaçant dans la perspective des temps nouveaux inaugurés par le Christ (160), nous sommes invités à ne pas prendre dans leur sens habituel — en les interprétant selon les parallèles de l'eschatologie juive traditionnelle — les expressions qui décrivent le salut des Anciens; nous devons les comprendre en fonction de la perspective où Hébr. nous les présente, quand il décrit la cité céleste dans l'alliance nouvelle.

Pour ce qui est du verset XII, 22, une enquête sur la présentation de Jésus et du

gloire: cfr. *Is.*, LX, 1; *Apoc. Jo.*, XXI, 11, 21, 23; XXII, 5; etc. c'est une gloire qui ne tarit pas: cfr. *Hen.*, 62, 16; *Sib.*, III, 787; II, 35; etc.

L'idée de *stabilité*, de *solidité* de la ville future est également développée dans la littérature juive: cfr. *Ps.* XLVIII, 9; *Ps.* LXXXVI, 1, 5; *Is.*, XVIII, 4 (LXX) *Apoc. Esdras*, 7, 26 et sur tout 10, 27; cfr. encore *Apoc. Jo.*, XXI, 19 et 20; XXI, 6. Cette solidité rendra la ville imprenable. Voir aussi *Sib.*, III, 705; *Tob.*, 13, 16; *Jub.*, 23, 30; *Apoc. Jo.*, XX, 9, etc. On peut encore mentionner la promesse faite aux élus, dans l'*Apoc. Jo.*, III, 12.

Le terme *nouveau*, fréquent dans la littérature apocalyptique, est interprété dans le sens de « éternel »; par exemple, *Apoc. Bar.*, 32, 4: « Jérusalem va être renouvelée complètement, et cela pour toujours ». Cfr. aussi *Test. de Dan*, 5; *Hén.*, 90, 29; et c'est dans le même sens qu'il faut comprendre *Apoc. Jo.*, XXI, 1, 2, 5. Hébr. n'applique pas à la cité de Dieu l'adjectif *καινός*, mais il

l'emploie pour caractériser la promesse finale dont la ville céleste est l'objet: cfr. *Hébr.*, VIII, 8; IX, 15. D'après BEHM, article *καινός*, dans le *Th. W.* de KITTEL, III, 450-456, le sens de cet adjectif, dans notre épître, est « meilleur ».

Sion, tout comme πόλις, est attestée dans la littérature judaïque. Sion est le lieu où habitent Yahweh et le Messie. Cfr. *Ps.* II, 7; *Ps.* LXXIV, 2; *Is.*, VIII, 18; *Joël*, IV, 17, 21; *Jub.*, 1, 28; 4, 26. Cfr. encore *Is.*, XVIII, 7; *Amos*, I, 2; *Michée* IV, 1 sq. etc.

(156) Cfr. note (69) et surtout note (54); de même, note (143).

(157) On découvre bien la pensée de l'auteur en rapprochant les versets XI, 26 et XIII, 13.

(158) *Hébr.*, XI, 40.

(159) Cfr. plus haut, p. 74.

(160) Les formules anciennes d'*Hébr.*, XI à interpréter ainsi sont, par exemple, les deux versets déjà cités: XI, 10 et XI, 16; on peut encore mentionner *Hébr.*, XI, 26 et XI, 40.

ciel, sur la notion de la διαθήκη νέα, sur le couple céleste-terrestre, tant dans l'ensemble de l'épître (161) que dans l'exhortation XII, 18-29, ainsi que les versets XII, 16-17 qui introduisent l'exhortation, toutes ces données nous amènent à la conclusion que la péricope XII, 18-29 constitue un contexte qui reflète la même pensée: stabilité de l'alliance nouvelle, assimilée aux réalités célestes; caractère caduc, éphémère de l'alliance ancienne, assimilée aux choses terrestres. Cette mentalité alexandrine domine dans tous les versets de la péricope. L'eschatologie d'Hébr. n'est pas un renouvellement du monde créé, comme nous le représente l'eschatologie traditionnelle (162). Elle est, au contraire, une révélation de l'au-delà et du monde éternel et durable, comme étant la véritable réalité dont le premier monde n'était qu'une figure. Dans ce cas, l'image de la cité céleste que nous donne l'eschatologie juive traditionnelle ne peut être utile pour comprendre la cité future et céleste d'Hébr.

Il nous reste un quatrième texte, et c'est celui que nous étudions, Hébr., XIII, 14: πόλιν ...μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν. Désirer la ville future est un thème de l'eschatologie traditionnelle; et, à première vue, il semble bien que c'est de cette façon qu'il faille comprendre le verset 14: il s'agit du salut, exprimé par le thème traditionnel de la ville céleste, future. Mais la « cité future », désignant le lieu du salut, est une image entre plusieurs autres, dans l'épître; à côté de la Jérusalem, de la ville future, il y a d'autres expressions que nous n'allons pas étudier dans le détail: le lieu du salut est aussi appelé πατρίδα, οὐρανός, οἰκουμένη et même τόπος et κατάπαντας, qui sont des conceptions plus universalistes et permettent une interprétation plus large. Käsemann a fait remarquer (163) que l'invitation à rejoindre le lieu du salut — peu importe l'image employée pour désigner celui-ci — est exprimée par des verbes indiquant tous un mouvement. Käsemann cite de nombreux exemples dans la seconde partie de l'épître (164). C'est là une indication — peu importe la thèse que Käsemann bâtit sur ces verbes de mouvement — que nous devons donner à toutes les expressions désignant le lieu du salut un sens concret semblable.

Nous rappelons d'abord le verset XII, 22 (165): il nous invite à comprendre de la même façon le verset XIII, 14. Ensuite, il y a, dans l'épître, une représentation assez curieuse du lieu du salut; celui-ci n'est plus la cité céleste (166) que l'on oppose au séjour terrestre, sensible (167), mais le Saint des saints dans un tabernacle qui est céleste, par opposition à celui des Israélites dans le désert. En effet, le lieu du salut où le Christ nous a précédés — πρόδρομος (168) — et où il nous faut le rejoindre — τοῖνον ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτόν (169) — est encore appelé, dans Hébr., le Saint des saints; car c'est dans cette partie d'un tabernacle qui n'appartient pas à cette création que le Christ est entré pour offrir le sacrifice qui nous assure le salut (170). Quelques versets plus loin, Hébr. reprend les mêmes images de tabernacles terrestre et céleste, mais en précisant leurs relations: le tabernacle céleste où le Christ est entré et où il a rencontré Dieu, est le tabernacle véritable — ἀληθινός — dont le terrestre n'est qu'une réplique — ἀντίτυπος — fait de mains d'homme — χειροποίητος. Hébr. reprend la même image au chapitre suivant (171), en y insérant d'une façon plus précise le donné chrétien du salut par la mort du Christ: le corps du Christ, déchiré durant sa passion et

(161) Cfr. Hébr., I, 10; VIII, 4; XI, 9 et 13; IV, 14; IX, 24.

(162) Cfr., par ex., *Apoc. Jo.*, XXI, 5.

(163) Cfr. Ouvrage cité, p. 9, note 1.

(164) Hébr., X, 19-XIII, 25.

(165) Pour l'interprétation de XII, 22, cfr. p. 82.

(166) Hébr., XII, 22; XIII, 14.

(167) Cfr. Hébr., XII, 18-21; XIII, 13, 14.

(168) Hébr., VI, 20.

(169) Hébr., XIII, 13.

(170) Hébr., IX, 11 et 12.

(171) Hébr., X, 19, 20.

nous méritant l'entrée du ciel, est le voile par lequel nous pouvons passer pour pénétrer dans le Saint des saints. Nous le constatons une fois de plus, le donné révélé n'est pas sacrifié à la systématisation théologique d'Hébr., qui est alexandrine; elle en est la base et le point de départ qu'il faut expliquer.

Ce qu'il est intéressant de constater dans ces quelques versets, c'est que le ciel d'Hébr. dont le Christ nous a mérité l'accès est, sous l'image du Saint des saints, un lieu céleste, type du tabernacle terrestre dont celui-ci n'est que la réplique (172). Ne retrouvons-nous pas la même conception dans la représentation de la cité céleste? Nous pensons qu'il y a réinterprétation, dans un sens alexandrin, d'une expression eschatologique traditionnelle. Dans *Hébr.*, XIII, 14 — tout comme dans XII, 22 — πόλις doit se comprendre en fonction de toute la péricope: l'analyse faite au § I nous dispense d'insister ici. Nous voulons seulement souligner le parallélisme qui relie étroitement les diverses formules des versets 13 et 14: les deux versets proclament le détachement du séjour terrestre et invitent à diriger les espoirs vers le ciel. Nous lisons, en effet, au verset 13, d'abord le détachement du terrestre: ἐξερχώμεθα ἔξω τῆς παρεμβολῆς, suivi de l'invitation à se diriger vers le ciel où réside Jésus: πρὸς αὐτόν (Ἰησοῦν). Le même mouvement est reproduit au verset 14: le détachement du terrestre, οὐ... ὧδε, auquel répond le désir du séjour céleste, πόλιν ... μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν. Si l'on veut bien remarquer que le verset 14 est une explication de 13 — et ceci est indiqué par le mot γάρ — et si l'on veut bien se rappeler l'exégèse que nous avons donnée de ce dernier verset (173), nous concluons qu'il faut lire *Hébr.*, XIII, 14 dans un sens alexandrin; et cela, à cause des parallèles relevés dans l'épître, à cause du contexte immédiat (174), et plus spécialement à cause du lien étroit qui relie les versets 13 et 14. Cette interprétation est donc solidement fondée, et elle s'impose malgré le terme μέλλουσα. Celui-ci n'en reste pas moins une objection; le mot μέλλων ne nous indique-t-il pas clairement que nous avons à faire à cette donnée de l'apocalyptique juive traditionnelle que nous avons rappelée à grands traits (175)? Nous ne le pensons pas. Tout paradoxal que cela puisse paraître, nous croyons pouvoir montrer que μέλλειν, dans Hébr., ne connote pas en premier lieu une idée temporelle de choses que nous posséderons plus tard, après cette vie.

## 2. — ΜΕΛΛΕΙΝ DANS L'ÉPÎTRE

En effet, le monde futur n'est pas présenté comme étant la continuation du monde présent, comme c'est le cas dans l'apocalyptique juive. Pour s'en convaincre, il suffit de relire les versets de l'épître où il est question des réalités futures. Parcourons rapidement les passages où l'on nous parle des biens futurs que le Christ apporte à ses fidèles: nous verrons mieux le sens à attribuer au mot μέλλειν.

— Μέλλοντα ἀγαθά de IX, 11 (176) est certainement hellénistique; expliquons-nous:

(172) Cfr. aussi *Hébr.*, VIII, 5.

(173) Cfr. le § I, p. 72 ss.

(174) *Hébr.*, XIII, 9-15.

(175) Cfr. note (155).

(176) Le texte du verset IX, 11 est discuté. Μέλλοντων est attesté par A, L, 0142 et beaucoup de minuscules; par la vlg., la version arménienne, la correction marginale de la Peshito, les deux versions coptes

(sa. et bo.), par Eusèbe, Cyrille d'Alexandrie, Chrys.; la leçon γενομένων est attestée par P<sup>46</sup>, B, D, 1739, quelques autres et la Vetus Latina, la Peshito, Cyr. de Jérusalem. NESTLE préfère γενομένων; MERK a choisi la leçon μελλόντων. Les commentateurs expliquent le terme μελλόντων. GRUNDMANN (*Th. W.* I, 15 et sq.) retient μελλόντων; de même KÄSEMANN (p. 21). MICHEL (p. 112)

ces biens futurs dont le Christ est grand-prêtre sont ceux qu'il donne alors que, n'étant plus sur terre, il se trouve dans un sanctuaire qui n'est pas fait de mains d'homme et qui n'appartient pas à cette création terrestre: διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς οὐ χειροποιήτου, τοῦτ' ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως (177). Le tabernacle parfait dont il est question au verset IX, 11 a déjà été qualifié, en VIII, 2, de tabernacle véritable que le Seigneur lui-même a établi et non les hommes: τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος οὐκ ἄνθρωπος. C'est là, dans le ciel (178), que le Christ officie comme grand-prêtre: ἐν τοῖς οὐρανοῖς τῶν ἁγίων λειτουργῶς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς (179). Et trois versets plus loin, l'auteur insiste encore: ce n'est pas sur la terre, ἐπὶ γῆς (180). Le ciel est conçu à la manière alexandrine, puisque les prêtres qui officient sur la terre rendent un culte qui n'est qu'une figure et une ombre des choses célestes: ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων (181). Ainsi, le Christ, grand-prêtre, qui est mentionné au verset IX, 11, est le grand-prêtre « céleste », qui dispense des biens « célestes » (182). Le mot μέλλοντα, comme tout le verset IX, 11 où il est inséré, n'insiste pas tant sur l'aspect temporel des biens qui sont futurs que ce fait-ci: les biens que le Christ nous obtient sont d'un autre monde.

— Hébr., VI, 5. « Biens d'un autre monde » est aussi le sens dans le verset VI, 5: δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος. L'auteur parle de ceux qui ont déjà goûté les biens du monde futur: γευσταμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου (183)... γευσταμένους... δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος (184), et les ont perdus ensuite: παραπεσόντας (185). Il apparaît donc que le mot μέλλων n'a pu être pris avant tout dans son sens temporel: « des biens que l'on obtiendra plus tard », puisque les chrétiens les ont déjà goûtés; le mot μέλλων est une sorte d'appellatif: il exprime la nature des biens en question, ce sont des biens « célestes ». Le terme μέλλων ne marque pas le temps où le don du Christ sera donné aux fidèles, mais il traduit plutôt une qualité — « céleste » — de ce don que les fidèles possèdent d'ailleurs et que certains même ont déjà perdu.

— Hébr., II, 5. « En effet, ce n'est pas à des anges (186) que Dieu a soumis le monde à venir dont nous parlons »: Οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξεν τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν, περὶ ἧς λαλοῦμεν. Après la lecture des versets IX, 11 et VI, 5, il nous est plus facile de comprendre le verset II, 5. Par les explications que nous lisons dans la suite de l'épître, nous savons que Jésus, le Médiateur de la nouvelle alliance, — non les anges qui ont été les médiateurs de l'ancienne alliance — a pénétré dans les cieux (187), est devenu grand-prêtre des biens célestes (188). Ce n'est pas en tant que monde futur, mais en tant que monde céleste qu'il est soumis au Christ. Le but d'Hébr., exprimé dans II, 5, est d'encourager les chrétiens, en leur rappelant les biens célestes que Jésus leur a mérités. Et nous pensons pouvoir comprendre la seconde partie du verset II, 5 comme

discute les deux leçons et opte pour μέλλοντων. Le mot γενομένων peut provenir de la finale du mot précédent παραγενόμενος. WINDISCH (*ad locum*) déclare γενομένων une leçon impossible.

(177) Hébr., IX, 11.

(178) Cfr. aussi IV, 14: ἔχοντες οὖν ἀρχιερεῖα μέγαν διελθούσιν τοὺς οὐρανοὺς, ἵνα προσὺν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ...

(179) Hébr., VIII, 2.

(180) Hébr., VIII, 4.

(181) Hébr., VIII, 5.

(182) Au verset IX, 12, l'objet des biens célestes est concrétisé: αἰώνιαν λύτρωσιν ἐπαράμενος, une rédemption éternelle.

(183) Hébr., VI, 4.

(184) Hébr., VI, 5.

(185) Hébr., VI, 6.

(186) Les anges sont représentés comme étant les médiateurs de l'ancienne loi (allusion à une tradition rabbinique). Dieu aurait donné la révélation du Sinaï par le ministère des anges. Le monde céleste et sa stabilité, d'après Hébr., n'ont pas été promis à l'ancienne loi; c'est le Christ, grand-prêtre céleste des biens futurs, qui en a reçu l'empire (II, 8).

(187) Hébr., IV, 14.

(188) Hébr., IX, 11.

suit: « le monde céleste dont j'ai l'intention de vous entretenir »: τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν, περὶ ἧς λαλοῦμεν.

— *Hébr.*, X, 1. « La loi, en effet, n'ayant qu'une ombre des biens à venir et non l'image même des choses... »: Σκιὰν γὰρ ἔχων ... πραγμάτων ... Si l'on veut bien relire les explications que nous avons données du verset IX, 11, on reconnaîtra ici, dans l'opposition entre la loi qui est ombre et les biens futurs qui ont une vraie réalité, l'équivalent de l'antithèse « choses terrestres — réalités célestes ». D'ailleurs, sans même recourir à IX, 11 que nous avons déjà expliqué, arrêtons-nous aux termes caractéristiques de X, 1, où l'expression μέλλοντα ἀγαθὰ est insérée, et qui nous invitent à donner à μέλλων un sens qualitatif et non temporel: οκιά, qualifiant l'ancienne loi et ses sacrifices répétés, est opposé à εἰκὼν πραγμάτων, désignant les biens futurs — μέλλοντα ἀγαθὰ — que le Christ, Médiateur de la nouvelle alliance nous a mérités par son sacrifice unique. Encore un coup, ce n'est pas l'aspect temporel qui apparaît dans l'expression μέλλοντα ἀγαθὰ; c'est le caractère de réalité véritable, nous disons — en remettant μέλλων dans le contexte psychologique de X, 1 et des autres passages où le mot se rencontre — de réalité « céleste ».

— *Hébr.*, XI, 20. « C'est par la foi qu'Isaac bénit Jacob et Esaü, en vue des (biens) à venir »: Πίστει καὶ περὶ μελλόντων ἐδόξγησεν Ἰσαὰκ τὸν Ἰακώβ καὶ τὸν Ἡσαῦ. Le chapitre XI rapporte un faisceau d'exemples de foi, tirés de l'A. T. L'auteur rappelle le souvenir de ces hommes qui attendaient la réalisation des promesses divines. Nous avons noté ailleurs (189) que les expressions de l'apocalyptique juive étaient réinterprétées par l'auteur dans un sens alexandrin. Au verset XI, 20, nous croyons qu'il faut tenir compte de la mentalité d'Hébr. qui a interprété les formules juives traditionnelles: les biens futurs sont les biens définitifs que le Christ a obtenus, les biens célestes (190).

Or, il se fait que le verset que nous examinons, *Hébr.*, XIII, 14, est placé dans un contexte qui nous oblige à donner une signification particulière au mot μέλλουσιν, qui, par ailleurs, appartient au vocabulaire technique de l'eschatologie juive. En effet, selon l'interprétation qu'au premier paragraphe nous avons donnée de l'exhortation finale de l'épître, Hébr. oppose les rites de l'Ancien Testament au don stable du Christ (191), le culte terrestre étant une ombre du culte céleste (192). Les versets 11-13 engagent à sortir de la sphère terrestre pour nous attacher au Christ — πρὸς αὐτόν — qui réside dans la sphère céleste (193). Et le verset 14 ajoute une raison supplémentaire: car sur terre nous n'avons pas de séjour permanent. Le mot μέλλουσιν, placé en opposition à ὧδε — παρεμβολή, ne peut avoir avant tout une signification temporelle; mais, comme nous avons donné à ὧδε — παρεμβολή le sens de sphère terrestre (194), le terme placé en antithèse devra comporter le sens qualitatif de « céleste », au sens alexandrin du mot.

Ainsi donc, si l'on veut bien tenir compte de la ligne générale de l'exhortation XIII, 9-15 — et la critique littéraire nous y oblige — et plus spécialement du verset 14, où μέλλων qualifie la πόλις que nous avons expliquée, est où μέλλων est également opposé à ὧδε-παραμβολή, si l'on veut tenir compte aussi de la manière habituelle d'Hébr. d'employer μέλλων, on conclura que ce terme ne nous oriente pas vers l'eschatologie tradi-

(189) Cfr. ce que nous avons dit de πόλις, p. 81 svv.

(190) Il faut convenir, cependant, que, dans le chapitre XI de l'épître aux Hébreux, l'aspect temporel, futur, est souligné; c'était inhérent au sujet: l'auteur parle de ceux qui n'ont pas encore obtenu la promesse, et qui ne la recevront pas avant nous. Cfr. XI, 40.

(191) *Hébr.*, XIII, 9.

(192) Cfr. l'explication que nous avons donnée du verset 10.

(193) Cfr. *Hébr.*, I, 3; VIII, 1; IV, 14; VIII, 2; cfr. aussi IX, 11.

(194) Cfr. p. 74 ss.



tionnelle, comme on aurait pu le croire de prime abord, mais qu'il a été réinterprété par l'auteur: il connote, non le sens temporel de biens futurs, mais un sens qualitatif se rapportant aux réalités célestes qui nous ont été méritées par le Christ. Nous comprendrons πόλιν... μέλλουσιν comme étant la ville d'un autre monde, un endroit opposé à la sphère terrestre — ὧδε — παρεμβολή — où nous devons rejoindre le Christ; en un mot, comme étant la ville « céleste ».

### 3. — MENEIN

Quelle est alors la signification du terme μένειν? Le sens temporel « durer indéfiniment » ne convient plus, puisque nous ne sommes pas dans l'eschatologie traditionnelle. Il faudra, dans notre passage et dans les endroits parallèles de l'épître, examiner le contexte de μένειν, pour découvrir la nuance caractéristique exprimée par ce mot.

#### 1. Que nous apprend le contexte d'Hébr., XIII, 14?

Le verset fait partie de la dernière exhortation où Hébr. rappelle à ses destinataires que le but de leur vie est de désirer les réalités célestes, de s'acheminer vers la cité permanente. Or, l'alliance nouvelle à laquelle sont conviés les fidèles, se concrétise dans le don céleste, et celui-ci est caractérisé par la stabilité: χάριτι βεβαιοδοῦσθαι (195); le don du Christ apporte affermissement, alors que les institutions de l'alliance ancienne n'y pouvaient rien (196). Celles-ci sont assimilées aux données terrestres d'une institution charnelle (197); cfr. νόμος ἐντολῆς σαρκίνης (198). Or, le don du Christ est opposé aux données terrestres: οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ce n'est pas ici que nous obtenons le séjour permanent. Nous comprenons maintenant le verset XIII, 14 comme suit: ce n'est pas ici que nous obtenons le séjour stable, c'est dans le monde céleste (199). Le contexte de XIII, 14 suggère la note de stabilité, et, si l'on accepte l'exégèse présentée au § I, il parle également de données célestes. Nous sommes en droit de conclure que μένειν exprime « la stabilité des choses célestes », à la manière alexandrine.

Sans doute cette interprétation explique les obscurités de la péricope, elle en justifie la formulation littéraire, spécialement l'emploi des nombreuses particules de coordination qui font de ces quelques versets une unité très serrée. Mais il pourrait rester des doutes; et il faut montrer que cette façon de comprendre μένειν du verset XIII, 14 n'est pas le résultat d'une rencontre heureuse, en une même péricope, d'un ensemble d'indications susceptibles d'être expliquées d'une façon originale.

2. C'est pour cela qu'il est fort utile de renforcer notre hypothèse par la comparaison avec les autres endroits de l'épître où figure μένειν.

Nous examinerons d'abord deux autres textes — Hébr. X, 34 et XII, 27 — de la dernière partie de l'épître (200), où le souci continu de l'auteur est d'exhorter ses

(195) Hébr., XIII, 9.

(196) Cfr. notre interprétation de διδασκαλίας p. 65 et de βρώμα, p. 67 ss.

(197) Cfr. § I, p. 68.

(198) Hébr., VII, 16.

(199) μέλλων = ἐπουράνιος, comme nous l'avons montré; cfr. surtout p. 86.

(200) Hébr., X, 19-XIII, 25.

destinataires à rester fidèles à l'alliance nouvelle du Christ qui nous apporte des réalités durables; ensuite nous lirons les trois μένειν se rapportant à la personne du Christ; enfin nous rappellerons deux passages de la lettre qui caractérisent l'alliance nouvelle, qualifiée par ailleurs de μένουσαν; ce sera aussi une confirmation pour l'interprétation de ce dernier mot.

a) Μένειν appliqué à l'alliance nouvelle.

— En X, 34b: « Car vous savez bien que vous possédez des richesses meilleures et durables: γινώσκοντες ἔχειν ἑαυτοὺς κρείσσονα ὑπαρξιν καὶ μένουσαν ». L'auteur rappelle que ses destinataires ont subi la confiscation de leurs biens; ils ont souffert l'épreuve avec joie, parce qu'ils savaient qu'eux, les disciples du Christ, avaient en partage des richesses meilleures. Il y a, dans ce passage, une antithèse qui est soulignée jusque dans les mots employés: τὰ ὑπάρχοντα ὁμῶν s'oppose à κρείσσονα ὑπαρξιν καὶ μένουσαν. C'est là un couple qui n'est pas inconnu des chrétiens et qui a dû être rappelé souvent, au temps des persécutions (201). Nous lisons, dans l'évangile selon saint Matthieu, la même antithèse entre les biens périssables qui se consomment et les trésors célestes qui ne se perdent pas (202). L'opposition se fait ou bien d'un point de vue temporel, comme dans II Cor., IV, 17: « les choses visibles ne sont que pour un temps, les invisibles sont éternelles »; ou bien comme dans Mt., VI, 19, entre les biens périssables et ceux qui ne disparaissent pas. Hébr., X, 34 n'insiste pas sur l'aspect temporel, mais se rapproche de l'idée de Mt. En effet, l'antithèse insiste sur la caducité, l'instabilité de la fortune sur terre; la foi rappelle aux chrétiens qu'ils possèdent des biens meilleurs et qu'on ne leur enlèvera pas (203).

— En XII, 27. « L'expression encore une fois signifie que les choses qui doivent être ébranlées — parce que créées — vont être changées, afin que subsistent celles qui ne doivent pas être ébranlées »: τὸ δὲ ἔτι ἀπαξ δηλοῖ τὴν τῶν σαλευομένων μετάρθεσιν ὡς πεποιτημένων ἵνα μείνῃ τὰ μὴ σαλευόμενα. La formulation du verset XII, 27 est influencée par la prophétie d'Aggée, II, 6 qui parle de secouer, d'ébranler; et aussi par le Ps. XCVI qui reprend le même thème, en employant le mot σαλεύειν. Il reste que l'auteur d'Hébr. a repris le terme σαλεύειν pour exprimer les institutions de l'ancienne alliance qui sont abrogées — ἀθέρησις (204) — qui sont remplacées — μετάρθεσις (205); — elles sont appelées les choses ébranlées, τὰ σαλευόμενα, et elles sont assimilées aux choses créées — ὡς πεποιημένα — qui ne sont pas de la sphère céleste (206). La nouvelle alliance, au contraire, le don — χάρις (207) — qu'elle apporte, est appelé βασιλείαν ἀσάλευτον (208), τὰ μὴ σαλευόμενα (209). Et ce sont ces choses nouvelles qui sont dites « demeurer ». Le sens de ἵνα μείνῃ τὰ μὴ σαλευόμενα doit se comprendre, par opposition à τὴν τῶν σαλευομένων μετάρθεσιν ὡς πεποιτημένων, comme suit: afin que les choses inébranlables, elles, demeurent stables, afin qu'elles ne soient pas ébranlées. De plus, la mention de πεποιημένα appliquée à τὰ σαλευόμενα suggère, si l'on veut tenir compte d'une explication que l'auteur

(201) Nous connaissons les paroles que saint Paul adresse aux Corinthiens: « Notre légère affliction du moment présent produit pour nous, au-delà de toute mesure, un poids éternel de gloire;... car les choses visibles ne sont que pour un temps, les invisibles sont éternelles » (I Cor., XV, 43; même idée dans Rom., VIII, 17 c).

(202) Mt., VI, 19, 20. Cfr. la même antithèse dans la parole du Christ au jeune homme riche, Mt., XIX, 21.

(203) La manière dont la stabilité est exprimée littérairement, en X, 34, est un point plus long à exposer. Il suffisait ici de souligner l'idée caractéristique incluse dans μένειν, la stabilité.

(204) Hébr., VII, 18.

(205) Hébr., XII, 27.

(206) Hébr., IX, 11.

(207) Hébr., XII, 28.

(208) Hébr., XII, 28.

(209) Hébr., XII, 27.

donne au verset IX, 11, que les choses ébranlées sont assimilées à des données terrestres. Dans ce cas, l'expression *ἵνα μείνῃ τὰ μὴ σαλευόμενα* exprime et la stabilité, et plus spécialement la stabilité des choses « célestes » (210).

L'étude des trois versets XIII, 14, X, 34, et XII 27 suggère, pour *μένειν*, la signification: « stabilité céleste »; le rapprochement des trois textes, la convergence des éléments de cette interprétation, renforce et corrobore singulièrement cette exégèse.

b) *Μένειν* appliqué au Christ.

— Nous ne nous attarderons plus aux versets VII, 3 et 24, où *μένειν* est employé pour caractériser la personne de Jésus; les deux versets cités, en effet, ont été étudiés au § précédent (211); nous avons vu qu'*Hébr.*, VII, auquel ils appartiennent, représente Jésus résidant dans la sphère céleste comprise à la manière alexandrine. Et précisément, le message que, selon Hébr., Dieu a donné aux hommes par son Fils (212), c'est l'annonce des biens futurs; et ceux-ci sont présentés, à la manière alexandrine, comme des réalités « célestes ».

— *Hébr.*, I, 11. « Les cieux périront, mais toi, tu demeures, et tous, comme un vêtement, vieilliront »: *αὐτοὶ* (= οὐρανοί) ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις· καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται. Hébr., empruntant les paroles du *Ps.* CII, 26, 28, oppose les choses créées (οὐρανοί = ἔργα τῶν χειρῶν σου) qui périront (*αὐτοὶ ἀπολοῦνται*) au Christ qui demeure: σὺ δὲ διαμένεις (213). La seconde partie du verset continue la comparaison: πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται, et le verset suivant I, 12 poursuit dans le même sens: ὡς ἱμάτιον ἀλλαγήσονται. Le vieillissement (παλαιωθήσονται) signe de caducité et le changement (ἀλλαγήσονται) opposé à la stabilité, nous donnent le sens que l'auteur attache à *διαμένειν*. De plus, et il faut insister sur ce point, les versets I, 11 et I, 12 ne sont pas seulement rapportés pour le plaisir de la citation (214); ils reflètent encore la pensée de l'auteur, qui reprendra plus loin le mot *παλαιῶν* avec la même signification de vieillissement, de caducité. En effet, il écrit, au verset VIII, 13: ἐν τῷ λέγειν καινὴν πεπαλαίωκεν (θεός) τὴν πρώτην· τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ. Les choses qui vieillissent sont destinées à disparaître; ainsi en est-il pour la première alliance. Mais le Christ et la seconde alliance resteront, au contraire; il faut comprendre, par opposition au premier terme: ils demeureront stables.

c) Deux passages caractérisant l'alliance nouvelle.

Relevons encore deux endroits qui caractérisent l'alliance nouvelle: *Hébr.*, VI, 16-19 et *Hébr.*, X, 9.

— La péricope *Hébr.*, VI, 16-19 fait partie d'un encouragement, Hébr. VI, 9-20, rappelant aux destinataires qu'ils ont déjà mérité de participer au salut (215) et surtout

(210) Une étude sur le couple *γῆ - οὐρανός*, dans l'épître, et plus spécialement dans les versets XII, 25-26, montrerait que ces mots ne peuvent être interprétés dans le sens terre-séjour actuel et ciel-séjour futur; mais qu'il faut les comprendre suivant le schéma de la pensée alexandrine: terre-séjour provisoire, ombre du séjour céleste, définitif et stable. Quand nous parlons de stabilité, c'est bien de la stabilité « céleste » qu'il s'agit, au sens où les alexandrins entendaient ce mot.

(211) Cfr. le premier §, p. 76 ss.

(212) *Hébr.*, I, 2.

(213) Le psalmiste adresse ces paroles à Dieu; Hébr. les réinterprète, en les appliquant au Christ; d'où la force de ce parallèle: *Hébr.*, I, 11 n'est pas tellement une citation du *Ps.* CII; il est plutôt à considérer comme un élément de la christologie d'Hébr.

(214) C'est, au contraire, le cas à la fin d'*Hébr.*, VIII, où l'auteur cite *Jérémie*, XXXI, 31-37, pour la seule expression *διαθήκη καινὴ*.

(215) *Hébr.*, VI, 9-11.

que les promesses de Dieu sont stables (216). Deux preuves sont données de la stabilité des promesses divines: premièrement, le *plan* de Dieu est stable; deuxièmement, il a confirmé cette stabilité par *serment*. En effet, dit l'auteur, le serment met fin aux contestations et affermit une position: πάσης ἀντιλογίας πέρας εἰς βεβαίωσιν ὁ ὅρκος. Par ailleurs, le dessein de Dieu, en accordant la promesse — ἐπαγγελία — est définitif: Hébr. parle de « l'immuable stabilité de son dessein »: τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ (= θεοῦ) (217). L'espoir d'obtenir la promesse est appelé « une consolation ferme »: ἰσχυρὰν παράκλησιν (218), « une ancre solide et sûre »: ἄγκυραν ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν (219). La promesse de Dieu, la consolation ferme, l'ancre solide, tout cela désigne l'alliance apportée par le Christ; ce sont là autant d'indices qui soulignent la stabilité de l'alliance nouvelle.

Nous insistons particulièrement sur la formule: τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ (220). En effet, le verbe μετατιθέναι et le substantif μετάθεσις sont employés par l'auteur au verset XI, 5 pour exprimer le changement des conditions de vie d'Énoch: de la vie terrestre il est passé à la vie céleste. Mais l'emploi de ces deux mots dans Hébr., VII, 12 et XII, 27 est plus caractéristique encore, et doit nous aider à comprendre la formule analogue que nous venons de rencontrer en VI, 17. En VII, 12, l'auteur parle du changement — μετατιθεμένης, μετάθεσις — du sacerdoce ancien et de la loi ancienne; nous savons, par la lecture de l'épître, que ce changement c'est l'abrogation — ἀθέτησις — de la première alliance (221). Or, cette abrogation est appelée au verset XII, 27: « le changement des choses qui vont être ébranlées »: τὴν τῶν σαλευομένων μετάθεσιν en opposition à la stabilité des choses définitives: « afin que celles qui ne doivent pas être ébranlées subsistent à jamais »: ἵνα μείνῃ τὰ μὴ σαλευόμενα. En d'autres termes, au verset XII, 27, μετάθεσις est opposé à la stabilité exprimée par μένειν. Relisons maintenant le verset VI, 17b: τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ. Nous comprendrons cette expression comme suit: la stabilité de la promesse de Dieu.

— Enfin rappelons l'expression déjà signalée: ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ (222), il abroge le premier point, tout ce qui se fait conformément à la loi, pour établir le second, la nouvelle alliance par le sacrifice du Christ. Nous avons montré ailleurs que le verbe ἰσάναι, surtout employé par antithèse à un autre verbe, — comme ici ἀναιρεῖν — exprime la stabilité. Nous renvoyons à notre explication précédente (223).

De tout cela il résulte que le verbe μένειν, à cause du contexte où il est inséré et en tenant compte des parallèles de l'épître (224), exprime la stabilité du Christ et celle du don qu'il nous a apporté; cette stabilité est conçue comme une réalité céleste, à la manière alexandrine. Dire que l'alliance nouvelle est « céleste », est la manière caractéristique dont Hébr. exprime son aspect stable et définitif. Nous comprenons l'expression πόλιν μένουσαν ... μέλλουσαν comme désignant le séjour stable, céleste qu'obtiendront les fidèles du Christ. C'est là une façon d'exprimer l'éternité de la récompense que Jésus réserve aux élus.

(216) Hébr., VI, 12-20.

(217) Hébr., VI, 17.

(218) Hébr., VI, 18.

(219) Hébr., VI, 19.

(220) Hébr., VI, 17.

(221) Hébr., VII, 18.

(222) Hébr., X, 9.

(223) Pour ἰσάναι, cfr. les parallèles signalés à la p. 66.

(224) On peut remarquer que les textes parallèles auxquels nous avons fait appel pour éclairer le mot μένειν de XIII, 14 sont disséminés à travers toute l'épître: I, 14; VI, 16-19; VII, 3; VII, 24; X, 9; X, 34; XII, 27.

*La signification temporelle de μέVELV, d'après M. Cullmann.*

Un ouvrage récent met en cause la signification de μέVELV que nous proposons dans notre étude; il ne sera donc pas inutile d'insérer ici une petite discussion, pour justifier notre façon de voir.

Dans son livre remarquable, *Christ et le temps* (225), M. Cullmann affirme que le christianisme primitif — donc aussi l'épître aux Hébreux — ne s'est pas servi de la notion grecque du temps, comme l'a fait le gnosticisme. Parlant des caractères du gnosticisme, il écrit: « En définitive, ils (les caractères du gnosticisme) peuvent tous être ramenés à la notion grecque — donc anti-biblique — du temps... La distinction temporelle qu'il (le christianisme primitif) établissait entre l'*aiôn* présent et l'*aiôn* futur est remplacée par la distinction métaphysique grecque entre: ici-bas et au-delà » (226).

Nous pensons cependant que le donné révélé peut, dans sa formulation littéraire, s'accommoder d'une influence hellénistique; nous croyons avoir démontré que les formules eschatologiques traditionnelles sont réinterprétées par Hébr. dans une mentalité alexandrine.

M. Cullmann prétend que la notion platonicienne qui fait de l'éternité une affirmation qualitative, la définissant comme une absence de temps, n'est *nullement* adoptée par le christianisme primitif. Celui-ci, dit M. Cullmann, comprend l'éternité comme une « durée indéfinie », « d'une manière toute naïve » (227). Et l'auteur ajoute, un peu plus loin: « Pour comprendre comment les premiers chrétiens se représentent l'éternité, il faut avant tout s'efforcer de penser de la manière la moins philosophique possible... » (228).

Déjà dans son avant-propos (229), M. Cullmann invite le lecteur à aborder le N. T. sans aucun « *a priori* philosophique »; il faut simplement se servir des plus anciens écrits chrétiens. Nous pensons qu'en ne nous laissant influencer par aucun « *a priori* philosophique », nous rencontrons, dans Hébr., une formulation qui nous semble contredire la notion de temps telle que M. Cullmann la propose à la page 45 de son livre. Selon le savant professeur suisse, « le temps de repos », par exemple, « n'est pas l'objet propre d'un enseignement », dans le N. T.; il cite spécialement Hébr., IV, 9: « il reste donc un repos réservé au peuple de Dieu »: ἄρα ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῇ λαῷ τοῦ θεοῦ. La preuve en serait que, « en effet, par définition, la Bible ne rend compte que de l'acte par lequel Dieu se révèle ». Certes; mais la manière dont la révélation nous est transmise peut être fort diverse, et il est nécessaire de l'examiner sans aucun parti-pris exclusif. Pour ce qui est de la révélation dont parle l'épître aux Hébreux, nous tenons à faire deux remarques:

1. La révélation, dans Hébr., est à entendre au sens très particulier de message eschatologique. Ce que Hébr. veut rappeler à ses destinataires, c'est que, par leur foi, ils doivent obtenir le repos, la κατάπαυσις, c'est-à-dire les biens futurs, célestes.

2. Ces biens futurs — et ici nous nous écartons complètement de M. Cullmann — sont présentés comme des biens stables, « célestes », à la manière alexandrine. Pour Hébr., la cité céleste n'est pas une cité qui se prolongerait indéfiniment dans le temps; non, c'est une de ces réalités qui existent indépendamment des choses instables d'ici-bas et qui, après que celles-ci, qui sont des choses créées, auront disparu, subsisteront (230); nous croyons l'avoir montré dans notre étude. Nous nous sommes trouvé devant diverses

(225) CULLMANN, *Christ et le temps*, Paris, 1947.

(226) *Christ et le temps*, p. 39.

(227) *Christ et le temps*, p. 43

(228) *Christ et le temps*, p. 45.

(229) *Christ et le temps*, p. 9.

(230) Hébr., XII, 27.

formules qui se recoupent et qui, nous semble-t-il, ne s'expliquent que par une influence hellénistique. Nous ne croyons pas que cette influence soit « anti-biblique », en ce sens qu'elle contredirait le donné, la révélation biblique. Au contraire, les deux lignes de pensée, l'eschatologie traditionnelle juive et la manière alexandrine de présenter la réalité, se rencontrent, dans Hébr., pour rendre fidèlement le donné chrétien. On pourrait aller plus loin: la formulation d'Hébr., où nous avons fait ressortir la mentalité alexandrine, et à cause de celle-ci précisément, exprime mieux la transcendance de l'authentique message du Christ; elle exprime plus parfaitement la supériorité de la nouvelle institution religieuse sur l'ancienne, la discontinuité des réalités surnaturelles d'avec les réalités terrestres.

A la p. 41 de son ouvrage, M. Cullmann écrit très justement: « Toutefois, on en trouve des ébauches (de christianisation de l'hellénisme) dans le Nouveau Testament, principalement dans les écrits johanniques ... ils admettent des notions hellénistiques, telles que le *Logos*, et les christianisent ».

Ne faut-il pas élargir la concession de M. Cullmann au profit de l'épître aux Hébreux, et admettre en particulier une christianisation de formules qui ont subi l'influence hellénistique? Tels seraient, par exemple, le mot « futur », μέλλον, qui souligne bien plus l'aspect qualitatif que le point de vue temporel des biens, du séjour que le Christ réserve à ses fidèles; ou encore, le terme μένειν exprimant la stabilité, l'immutabilité définitive, « céleste » du Christ et du don qu'il nous apporte.

### *Une dernière objection.*

Une dernière objection, dont la solution sera un argument en faveur de l'interprétation que nous avons proposée. A la suite de plusieurs commentateurs, nous soulignons l'objection suivante: dans l'exhortation XIII, 9-15, Hébr. invite ses destinataires à désirer la cité permanente. C'est donc que nous n'y sommes pas encore, tout comme les justes de l'A. T. (231) qui n'y entreront pas avant nous. Et cependant, en XII, 23, les πνεύματα δικαίων τετελειωμένων habitent déjà la cité de Dieu. Dans le même ordre d'idées, en VI, 4 et 5, l'auteur affirme que les fidèles possèdent déjà le don céleste; et au contraire, au verset 6, il nous signale des chrétiens qui ont perdu ce don qui, par ailleurs, est déclaré permanent, stable. Les commentateurs relèvent la « contradiction », mais n'en apportent pas de solution (232). Nous en suggérons une qui tient compte de la tension entre la forme de la pensée alexandrine de l'auteur et le message chrétien qu'elle exprime. Sans doute, nous ne voulons pas introduire Philon dans Hébr. (233). Mais si les doctrines sont deux mondes différents, certains modes de pensée (234) qui ont servi à exprimer la première, la culture alexandrine, ont été employés parfois par la seconde, la doctrine chrétienne. Pour bien comprendre Hébr. et ne pas y introduire les contradictions qu'il n'y a pas mises, il est nécessaire d'y relever le rôle de la phraséologie hellénistique.

(231) Hébr., XI, 40.

(232) Sauf peut-être E. KÄSEMANN qui en fournirait une pour le seul verset XI, 40. Celui-ci, à en croire KÄSEMANN, serait un texte corrompu (peut-être sous l'influence de la synagogue hellénistique) d'un document original dont l'auteur d'Hébr. se serait servi pour composer son éloge de la foi des Anciens. On le voit,

c'est une solution subjective peu probable; c'est le cas de parler d'une solution désespérée qui n'en est pas une.

(233) Cfr. p. 64.

(234) Par exemple, cette tournure d'esprit qui considère les réalités célestes comme stables, définitives, dont les objets terrestres ne sont que des figures, des ombres, choses éphémères.

Ainsi, nous ne faussons pas la doctrine, en l'expliquant par une doctrine opposée; et en même temps nous expliquons la présence du thème littéraire et la valeur qu'il faut lui accorder. Le Christ nous a apporté, à nous en même temps qu'aux Justes de l'ancienne loi (235), les biens définitifs de la nouvelle alliance.

Par ailleurs, tant que nous sommes sur terre, cette possession n'est pas définitive (236) ni parfaite, puisqu'elle laisse subsister des épreuves (237); nous continuons à vivre sur cette terre, où tout n'est qu'ombre et images des choses célestes; nous devons espérer le séjour stable et définitif du ciel (238), et ne pas nous attacher aux ombres présentes.

Nous ne pensons pas qu'il y ait là une contradiction. L'opposition apparente vient de ce que les biens de l'économie nouvelle sont exprimés par la formule « réalités célestes », avant comme après leur possession définitive. Car, avant la possession définitive, nous avons déjà ces biens stables et célestes, tout en vivant cependant sur la terre, qui n'est pas un séjour stable (239). La phraséologie hellénistique n'a pu rendre adéquatement le donné chrétien complexe, et distinguer plus clairement les biens célestes, — stables par définition — non acquis définitivement, et ces mêmes biens possédés définitivement dans la cité permanente de Dieu.

## CONCLUSION

### 1. — La signification de XIII, 14 expliqué dans le contexte de XIII, 9-15.

B. Weiss a écrit que l'exhortation finale d'Hébr. est une péricope très importante de la lettre (240). Cette observation que nous avons acceptée comme une hypothèse s'est révélée exacte, à la suite de nombreux rapprochements que nous avons dû faire entre la péricope étudiée et l'ensemble de la lettre.

La lettre insiste sur l'idée fondamentale que l'ancienne institution a été remplacée par la nouvelle alliance du Christ et par les biens définitifs qu'elle apporte, et en même temps fait ressortir le nom de Jésus. En somme, on souligne l'importance de Jésus et de l'économie religieuse nouvelle qu'il a inaugurée. Nous avons relevé, dans l'expression de cette idée, l'influence certaine de la présentation alexandrine de la réalité; cette mentalité qui domine toute l'exhortation atteint son expression la plus parfaite dans le verset XIII, 14. La πόλις qui est dite μένουσα apparaît comme un séjour céleste promis aux élus qui s'attachent au Christ. Par ailleurs, les fidèles de l'alliance nouvelle reçoivent l'affermissement que procure le don du Christ, χάριτι βεβαιωσθαι.

Dans *Alleg.*, II, 55, Philon dit que l'âme qui a fui le sensible recevra affermissement et consistance: πῆξιν καὶ βεβαίωσιν καὶ ὁρῶσιν (241). Ayant rencontré dans l'épître aux Hébr. une doctrine opposée — le message chrétien au lieu du philonisme — mais un tour d'esprit analogue, nous devons nous attendre à rencontrer une formulation semblable; nous pouvions émettre l'hypothèse que πόλις μένουσα exprimerait la sta-

(235) *Hébr.*, XI, 40.

(236) *Hébr.*, VI, 6.

(237) *Hébr.*, XIII, 13b.

(238) *Hébr.*, XIII, 14.

(239) *Hébr.*, XIII, 14.

(240) Cfr. son commentaire de 1896, *ad locum*; son étude dans *Texte u. Unters.* 1910, p. 89. MICHEL, dans son commen-

taire de 1936, *ad locum*, a repris cette idée; il dit même: « Der Abschnitt XIII, 7-16 ist nicht ohne Weiteres der Schlüssel zum ganzen Brief, aber ohne eine befriedigende Erklärung gerade dieser Ausführungen wird auch das Verständniss der früheren Kapitel unsicher » (p. 222).

(241) Cfr. p. 75.

bilité du séjour céleste. L'exégèse d'*Hébr.*, XIII, 9-15 confirmait cette hypothèse et nous invitait à remarquer l'influence alexandrine dans la manière de comprendre la stabilité des choses célestes. En effet, le texte dit que nous, les fidèles, nous trouvons notre affermissement dans le don « céleste » du Christ, non dans un culte terrestre; nous possédons un culte « céleste », un autel « céleste »; donc nous avons à nous détacher — *ἔξω* — de tout ce qui est terrestre, pour nous attacher au Christ — *πρὸς αὐτὸν* — notre grand-prêtre qui réside au ciel; nous devons le rejoindre dans la cité « céleste » qui demeure. Dans un pareil contexte, la permanence, l'affermissement doivent s'entendre de la stabilité des réalités « célestes »; et la *πόλις μένουσα* désigne le séjour « céleste » où les élus doivent rejoindre le Christ qui les a précédés.

La stabilité de la nouvelle alliance est d'ailleurs soulignée en d'autres entroits de l'épître. Nous avons noté les parallèles X, 34 et XII, 22; VII, 3, 24 et I, 11 (242); de même que les formules des versets VI, 17 et X, 9 (243). Enfin, plusieurs expressions de l'épître dénotent une influence alexandrine dans la présentation des réalités eschatologiques: que l'on se reporte aux passages où sont expliqués *χάρις-βρώματα* (244), *ἔξω*, *παρεμβολή* (245), *πόλις*, *μέλλειν* et *μένειν*. (246). Ces indications diverses, obtenues par recoupement, constituent, dans leur ensemble, une preuve de la mentalité alexandrine dans la présentation théologique de l'épître aux Hébr.

A la suite de l'analyse que nous avons faite, nous pensons qu'*Hébr.* présente la cité future comme une réalité stable du monde céleste par opposition au monde terrestre. Il y a, en effet, une grande différence entre la cité céleste de l'apocalyptique juive, qui continue la Jérusalem terrestre dans la gloire et la splendeur, et les biens célestes de l'épître qui ne présentent aucune continuité avec les biens terrestres, mais sont quelque chose de tout à fait différent. Les formules de l'apocalyptique traditionnelle subsistent, mais leur signification s'est modifiée. Par exemple, on parle encore de biens futurs, mais le mot « futur » ne connote plus avant tout sa signification originelle; c'est plutôt un appellatif qui exprime surtout que ces biens sont célestes: l'aspect qualitatif, « céleste », se substitue à l'aspect temporel, « futur ».

Il reste à signaler un point susceptible d'éclairer aussi la signification de *πόλις μένουσα*: c'est — nous y avons fait allusion au début de la conclusion — l'importance accordée au nom de Jésus (247). *Μένειν* est dit du Christ, tout comme des biens célestes (248). Quel que se soit le résultat auquel aboutirait une étude plus détaillée sur *μένειν* appliqué au Christ, nous pensons pouvoir affirmer que le donné chrétien a influencé notre formule, en la renforçant; il faut en tenir compte dans l'explication de cette péricope où le nom de Jésus est fortement souligné. Si c'est le don du Christ qui nous affermit et nous donne le salut et le royaume inébranlable, la signification de *μένειν* sera influencée par l'éternité du Christ. La *μένουσα πόλις* d'*Hébr.*, XIII, 14 est un séjour éternel et définitif, comme appartient à l'éternité le Christ qui nous l'a mérité par sa mort.

## 2. — *Μένειν*.

Un mot sur le terme *μένειν* qui a été spécialement étudié dans ces pages. Arrivé au terme de notre étude, nous pouvons affirmer que ce verbe exprime l'état permanent et définitif du Christ dans le ciel, comme celui des biens célestes qui seront le partage

(242) Cfr. p. 88 ss.

(243) Cfr. p. 89 ss.

(244) Cfr. p. 66 ss.

(245) Cfr. p. 74 ss.

(246) Cfr. p. 81-90.

(247) Cfr. l'exégèse du verset 12, p. 72, 76 ss.

(248) Cfr. p. 77.



des fidèles du Christ. L'idée de permanence est fréquente dans l'apocalyptique traditionnelle; dans un pareil contexte, le mot μένεν exprime « une durée indéfinie », « d'une manière toute naïve », pour emprunter une dernière fois une formule de M. Cullmann. Mais comme l'analyse d'Hébr. nous situait dans une mentalité fort différente, il fallait déterminer la signification nouvelle de μένεν. Ce verbe qualifie des biens que l'auteur présente comme durables; de plus, divers parallèles de XIII, 14 suggéraient l'idée de stabilité; enfin le don du Christ qui affermit et la cité future sont présentés comme des biens célestes, définitifs. Ajoutons que nous avons trouvé, dans la littérature philonienne, des parallèles d'une analogie frappante. La solution est qu'un tour d'esprit analogue se retrouve dans Hébr. et dans Philon. Μένεν, dans Hébr., exprime la permanence, la stabilité des réalités célestes. Mais celles-ci — ne nous y trompons pas — sont les biens surnaturels que le Christ nous a mérités par sa mort. En effet, Hébr. veut rappeler à ses destinataires que les biens de la nouvelle alliance demeurent, sont stables et définitifs; et pour lui, les choses stables par excellence sont les réalités célestes. Sans doute, il conserve les formules de l'eschatologie traditionnelle; mais on ne saurait expliquer — nous parlons des versets XIII, 9-15 — la formulation littéraire sans recourir à cette vue hellénistique de la réalité que nous venons de rappeler. Nous concluons que μένεν ne signifie pas que les biens de la nouvelle alliance ont une durée indéfinie, mais qu'il les qualifie de définitifs et de stables, à l'instar des réalités célestes chez les Alexandrins.

### 3. — *Allégorisme dans Hébreux.*

Peut-on, dans ce cas, parler d'allégorisme dans Hébr.? Dire que « l'allégorisme de Philon est tout métaphysique, celui de l'épître historique et prophétique » (249) est insuffisant. Sans doute les deux alliances sont toutes deux des réalités historiques; et l'ancienne Loi est-elle l'annonce du N. T.; Hébr. écrit qu'elle est la préfiguration de l'alliance nouvelle: ἡτις παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα (250). En ce sens on peut parler d'un allégorisme historique et prophétique, il est vrai; mais il faut reconnaître qu'il y a plus que cela, dans Hébr. Il y a, dans l'appréciation des valeurs religieuses de l'A. et du N. T. chez Hébr., une ligne analogue à l'idéalisme platonicien. En effet, il existe une certaine proportion entre la nouvelle alliance et l'ancienne, d'une part; et d'autre part entre les Idées, les réalités du monde céleste, et les objets terrestres qui en sont les ombres. Il y a même des mots caractéristiques du vocabulaire alexandrin qui se sont glissés sous la plume de l'auteur: τύπος, σκιά, ὑπόδειγμα, παραβολή. Mais ce n'est là qu'une sorte d'allégorisme; en effet, l'allégorisme platonicien est une explication de la réalité ontologique des choses, au moyen du couple « Idées-monde sensible », l'antithèse si finement illustrée par la célèbre allégorie de la caverne. Mais ce n'est pas cela qui intéresse Hébr., peu préoccupé de philosopher sur la réalité des êtres, mais soucieux de rappeler à ses lecteurs un message de salut, et de les presser instamment à ne pas le refuser. Hébr. veut exprimer l'idée que, sur le plan religieux, seule l'alliance nouvelle apporte des valeurs réelles, stables; au lieu que la Loi ancienne n'a eu aucune utilité (251). Ce jugement, porté sur la valeur religieuse des deux Testaments, est exprimé par le couple alexandrin « choses terrestres-réalités célestes » : les biens de l'alliance nouvelle sont « célestes », c'est-à-dire stables, définitifs. Nous croyons pouvoir parler d'allégorisme platonicien, dans Hébr., *sur le plan des valeurs religieuses*, en ce sens que

(249) Cfr. MEDEBIELE, Ouvrage cité, p. 278.

(250) Hébr., IX, 9 a.

(251) Hébr., XIII, 10; IX, 9 b.

notre auteur s'est servi d'une catégorie platonicienne pour exprimer l'inutilité actuelle de l'A. T. en vue du salut; seul le N. T. peut procurer la stabilité définitive, le salut; c'est pourquoi l'alliance nouvelle est assimilée à une donnée « céleste ». On le voit, c'est l'allégorisme alexandrin transposé sur le plan religieux.

On peut ajouter que l'interprétation nouvelle des formules apocalyptiques présentée par Hébreux ne trahit pas le message du Christ, et qu'elle ne « spiritualise » pas les biens de l'alliance nouvelle, comme le ferait une philosophie alexandrine; au contraire, elle exprime plus parfaitement le message. En effet, en soulignant la discontinuité des réalités « célestes » d'avec les institutions terrestres — celles de l'A. T. — la présentation alexandrine fait mieux ressortir la supériorité de l'institution religieuse nouvelle sur celle de l'A. T. En n'insistant plus sur l'aspect temporel, futur, des biens eschatologiques, mais plutôt sur l'aspect qualitatif, Hébr. parvient à mieux exprimer l'idée chrétienne que, dès cette vie, les fidèles du Christ possèdent le don du Christ qui est céleste, c'est-à-dire stable et définitif.

Nous pourrions dire, en terminant, que μέλλουσα πόλις... μένουσα est une formule empruntée à l'eschatologie juive, approfondie par la présentation hellénistique de la réalité religieuse, et adaptée à la transcendance du don céleste et permanent que nous apporte le Christ.

J. CAMBIER, S. D. B.

*Institut St.-Thomas, Vieux-Heverlé (Louvain).*



- 6.
- 7.
- 8.
- 9.
- 10.
- 11.
- 12.
- 13.
- 14.
- 15.
- 16.
- 17.
- 18.
- 19. J  
d
- 20. J  
F  
F  
T  
Q

**Bulletin d'Histoire et d'Exégèse de l'A. T.**  
**Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia**

*Dans cette collection ont paru : — Werden reeds in deze reeks gedrukt :*

1. J. COPPENS, Quelques publications récentes sur les Livres de l'Ancien Testament, 1934. Fr. 5.
2. J. COPPENS, Quelques publications récentes sur les Livres de l'Ancien Testament. Les livres prophétiques. Le psautier, 1935. Fr. 2,50.
3. J. COPPENS, En Marge de l'Histoire Sainte. Introduction à l'étude des Livres de l'Ancien Testament, 1936. Fr. 10.
4. J. COPPENS, Miscellanées Bibliques. I. La soumission de la femme à l'homme d'après Gen., III, 16b. II. La chronologie des règnes des rois de Juda. Amasias, Azarias, Jotham et Achaz, 1937. Fr. 2,50. (Epuisé.)
5. J. COPPENS, Pour une nouvelle version latine du Psautier, 1938. Fr. 5.
6. J. COPPENS, De blijvende zedelijke waarden van het Oude Testament, 1939. Fr. 5.
7. R. DE LANGHE, Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs apports à l'Histoire des Origines israélites, 1939. Fr. 25. (Epuisé.)
8. J. COPPENS, Chronique d'Ancien Testament 1938-1939. 1939, Fr. 5.
9. J. COPPENS, Ecne Nieuwe Bijbelsche Geschiedenis, 1939. Fr. 5.
10. J. COPPENS, De Nieuwe Koers van de Onafhankelijke Oudtestamentische Bijbelkritiek, 1940. Fr. 5.
11. J. COPPENS, Een eerste Proeve van Oudtestamentische Heilsgeschiedenis, 1940. Fr. 5.
12. Miscellanées Bibliques. III. † A. VAN HOONACKER, Le sens de la protestation d'Amos, VII, 14-15. IV. J. COPPENS, La prétendue agression nocturne de Jahvé contre Moïse. Séphorah et leurs fils (*Exod.*, IV, 24-26). V. J. COPPENS, Wordt in Genesis III, 19, de arbeid vervloekt? VI. J. COPPENS, De zonde in den tuin, 1941. Fr. 5. (Epuisé.)
13. † A. VAN HOONACKER-J. COPPENS, Quelques notes sur « Absolute und Relative Wahrheit in der Heiligen Schrift », 1941. Fr. 5.
14. R. DE LANGHE, Un Dieu Yahweh à Ras Shamra? 1942. Fr. 25. (Epuisé.)
15. J. COPPENS, Chronique d'Exégèse, 1939-1942, 1942. Fr. 10.
16. J. COPPENS, Miscellanées Bibliques. VII. De Torrente in via bibet (*Psalms*. CX, 7). VIII. Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est (*Gen.*, III, 22). IX. Waar lag het Paradijs? X. Een, twee of meer wonderboomen in het Paradijs? 1943. (Epuisé.)
17. J. COPPENS, Kanunnik Theodoor Van Tichelen en zijn Bijbelwerk, 1946.
18. J. COPPENS, Les Parallèles du Psautier avec les Textes de Ras Shamra-Ougarit, 1946. Fr. 15.
19. J. COPPENS, L'argument des Prophéties messianiques selon les « Pensées » de Pascal, 1946. Fr. 10.
20. J. COPPENS, Miscellanées bibliques. XI. Trois parallèles ougaritien du Psautier. XII. Un parallèle ougaritien curieux. Ras Shamra, SS, l. 66 et Exod., VII, 19. XIII. Exod., XI, 1°. XIV. Le sens de Genèse, II-III. XV. Tendances récentes en exégèse. XVI. L'allégorisme au XX<sup>e</sup> siècle. XVII. Quelques règles d'or de l'exégèse, 1947. Fr. 20.

Le fascicule 20 clôt la série du *Bulletin d'Histoire et d'Exégèse de l'Ancien Testament*. Désormais la collection s'intitule : *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*. Elle comprend, comme par le passé, des tirés à part et des publications originales.

Met deel 20 werd de reeks *Bulletijn voor Geschiedenis en Exegese van het Oud Testament* afgesloten. Thans verschijnt *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*, waarin eveneens zowel separatafdrukken als oorspronkelijke, nog niet elders gepubliceerde bijdragen zullen worden opgenomen.

1. Y. LAURENT, A. A. Le caractère historique de Gen., II-III, dans l'exégèse française au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle, 1947. Fr. 20.
  2. A. VAN DEN BORN. De Historische situatie van Ezechiels prophetie, 1947. Fr. 15.
  3. J. COPPENS. La Connaissance du Bien et du Mal et le Péché du Paradis, 1948. In-8, 150 p. Fr. 70.
  4. J. HAVET. Christ collectif ou Christ individuel en I Cor., XII, 1947. Fr. 15.
  5. M. FRAEYMAN. La Spiritualisation de l'Idée du Temple dans les Epîtres pauliniennes, 1947. Fr. 25.
  6. L. CERFAUX. La Charité fraternelle et le Retour du Christ selon Jo., XIII, 33-38, 1948. Fr. 15.
  - 6.bis. J. DANIELOU. Les divers sens de l'Ecriture dans la Tradition chrétienne primitive, 1948. Fr. 10.
  7. H. VAN DEN BUSSCHE. Le Texte de la Prophétie de Nathan sur la Dynastie davidique (II Sam., VII — I Chron., XVII), 1948. Fr. 30.
  8. J. COPPENS. Miscellanées bibliques. XVIII. Le Péché du Paradis selon M. Guitton. — XIX. L'interprétation sexuelle du Péché du Paradis dans la littérature patristique. — XX. La Dame-serpent du Sinaï. — XXI. A propos d'une nouvelle version de Gen., III, 22. — XXII. Philon et l'exégèse targumique. — XXIII. Une nouvelle introduction aux Livres de l'Ancien Testament, 1948. Fr. 30.
  9. E. MASSAUX. L'influence littéraire de l' vangile de saint Matthieu sur la Didachè, 1949. Fr. 30.
  10. M. E. JACQUEMIN, O. C. R. La portée de la troisième demande du Pater, 1949. Fr. 30.
  11. R. LARGEMENT. La naissance de l'Aurore. Poème mythologique de Ras Shamra-Ugarit traduit et comment , 1949. In-8, 56 p. Fr. 60.
  12. J. CAMBIER. Eschatologie ou hellénisme dans l' p tre aux Hébreux. Une étude sur  $\mu\epsilon\upsilon\epsilon\upsilon$  et l'exhortation finale de l' p tre, 1949. In-8, 39 p. Fr. 40.
-

PHOTOMOUNT  
PAMPHLET BINDER

Manufactured by  
GAYLORD BROS. Inc  
Syracuse, N. Y.  
Stockton, Calif.

BS  
3775  
.C17

CAMBIER  
Eschatologie ou  
hellenisme dans  
l'epitre aux hebreux  
037756

**Bindery**

BS  
3775  
.C17

CAMBIER  
Eschatologie  
hellenisme d  
l'epitre aux

Chas. Louis Nodding

Le fascicule 20 clôt la série du *Bulletin d'Histoire et d'Exégèse de l'Ancien Testament*. Désormais la collection s'intitule : *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*. Elle comprend, comme par le passé, des tirés à part et des publications originales.

Met deel 20 werd de reeks *Bulletijn voor Geschiedenis en Exegese van het Oud Testament* afgesloten. Thans verschijnt *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*, waarin eveneens zowel separatafdrukken als oorspronkelijke, nog niet elders gepubliceerde bijdragen zullen worden opgenomen.

1. Y. LAURENT, A. A. Le caractère historique de Gen., II-III, dans l'exégèse française au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle, 1947. Fr. 20.
2. A. VAN DEN BORN. De Historische situatie van Ezechiels prophetie, 1947. Fr. 15.
3. J. COPPENS. La Connaissance du Bien et du Mal et le Péch<sup>e</sup> du Paradis, 1948. In-8, 150 p. Fr. 70.
4. J. HAVET. Christ collectif ou Christ individuel en I Cor., XII, 1947. Fr. 15.
5. M. FRAEYMAN. La Spiritualisation de l'Idée du Temple dans les Epîtres pauliniennes, 1947. Fr. 25.
6. L. CERFAUX. La Charité fraternelle et le Retour du Christ selon Jo., XIII, 33-38, 1948. Fr. 15.
- 6.bis. J. DANIELOU. Les divers sens de l'Ecriture dans la Tradition chrétienne primitive, 1948. Fr. 10.
7. H. VAN DEN BUSSCHE. Le Texte de la Prophétie de Nathan sur la Dynastie davidique (II Sam., VII — I Chron., XVII), 1948. Fr. 30.
8. J. COPPENS. Miscellanées bibliques. XVIII. Le Péch<sup>e</sup> du Paradis selon M. Guitton. — XIX. L'interprétation sexuelle du Péch<sup>e</sup> du Paradis dans la littérature patristique. — XX. La Dame-serpent du Sinaï. — XXI. A propos d'une nouvelle version de Gen., III, 22. — XXII. Philon et l'exégèse targumique. — XXIII. Une nouvelle introduction aux Livres de l'Ancien Testament, 1948. Fr. 30.
9. E. MASSAUX. L'influence littéraire de l'évangile de saint Matthieu sur la Didachè, 1949. Fr. 30.
10. M. E. JACQUEMIN, O. C. R. La portée de la troisième demande du Pater, 1949. Fr. 30.
11. R. LARGEMENT. La naissance de l'Aurore. Poème mythologique de Ras Shamra-Ugarit traduit et commenté, 1949. In-8, 56 p. Fr. 60.
12. J. CAMBIER. Eschatologie ou hellénisme dans l'épître aux Hébreux. Une étude sur μένειν et l'exhortation finale de l'épître, 1949. In-8, 39 p. Fr. 40.

PHOTOMOUNT  
PAMPHLET BINDER  
~  
Manufactured by  
GAYLORD BROS. Inc  
Syracuse, N.Y.  
Stockton, Calif.

BS  
3775  
.C17  
CAMBIER  
Eschatologie ou  
hellenisme dans  
l'epitre aux hebreux  
037756

**Bindery**

SEP 1 1958

AUG 18 1958  
SEP 1 0 1958

BS  
3775  
.C17

CAMBIER  
Eschatologie  
hellenisme da  
l'epitre aux

AUG 18 1958 *Le...*

BS 3775  
.C17

037756  
SWIFT PUBLICATIONS